

فلسفة الحضارة

الحضارة الكونية



أ.د/فتحي محمد نبيه شعبان
استاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الاداب - جامعة كفر الشيخ

فلسفة الحضارة

الحضارة الكونية

أ.د فتحي محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب ـ جامعة كفر الشيخ

رقم الإيداع 14729\ 2016

الترقيم الدولي\978-977-90-4073-8

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيم

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ

صدق اللهُ العظيم

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أسرتي الكريمة

زينة الحياة الدنيا (و، ر، أ، م)

تصدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد البشر وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد

تنطلق هذه الدراسة من البحث عن مبدأ أساسي تنتظم بمقتضاه أحداث التاريخ، ومن ثم ازدهرت مجموعة من النظريات اتسمت بعضها بالحتمية والبعض الآخر باللاحتمية، وقد انقسمت النظريات الحتمية إلى نظريات دورية وأخرى غائية. أما النظريات اللاحتمية في التاريخ فقد انقسمت هي الأخرى إلى نظريات روحية ومثالية ووجودية وأخلاقية، وأشهر هؤلاء الذين اهتموا بالعامل الأخلاقي في التاريخ والحضارة الدكتور المتفلسف ألبرت اشفيتسر. فقد رأى أن الأخلاق هي العامل الأساسي في قيام وانهيار الحضارات. وإذا أردنا أن نبحث تقدم حضارة ما، وجب علينا أن نبحث عن القيم والمُثل السائدة فيها.

وفي النهاية لا يفوتني إلا أن أتوجه بالشكر والثناء إلى كل الذين شاركوا في إخراج هذا البحث على هذه الصورة حتى وإن كانوا لم يشاركوا سوى بالكلمة الطيبة, والله من وراء القصد.

دكتور فتحي محمد نبيه شعبان

مقدمة

أحسست بقيمة الحضارة، وأدركت مكانتها الفريدة على خريطة الفكر الفلسفي المعاصر، فتوقفت عند عوامل قيامها وانهيارها, ولذا اخترت البحث في فلسفة الحضارة عند ألبرت اشفيتسر. ورأيت أن المحاولات التي حاولت تفسير عوامل قيام وانحلال الحضارات قد انقسمت إلى اتجاهين كبيرين: اتجاه الطبيعيين والماديين وغيرهما من جهة، واتجاه الروحيين والمثاليين والدينيين من جهة أخرى، فاتجاه الطبيعيين قد رد عوامل قيام وانحلال الحضارات إلى عمليات طبيعية كالعمليات التي تمر بها الكائنات الحية من ميلاد وفناء. فالحضارة شأنها شأن أي عملية نمو طبيعية لابد أن تبلغ نهايتها بعد مرور فترة من الزمن يمكن تقديرها. وركز الاتجاه الطبيعي أيضاً على الملامح والمظاهر والصفات الجسمانية التي تميز الأجناس البشرية كالزعم بأن الجنس الأبيض هو المحور الأساسي والحقيقي الذي تدور حوله سائر الحضارات, وهذه النظرة لا تقنع ولا ترضي لأن الصفات الجسمية ليست معياراً للتقدم، بينما الحضارة قد أسهم فيها شعوب وأجناس أخرى. والتفسير الطبيعي عموماً لا يمكن أن يقنع إذ أنه يجعل الإنسان مجرد مشاهد عاجز لا حول له ولا قوة.

أما التفسير المادي فإنه يرد عوامل قيام وانهيار الحضارات إلى العامل الاقتصادي، بينما هذا العامل يجعل الإنسان محصوراً في دائرة ضيقة محددة، وفي الإنسان نزعة إلى الشوق إلى عالم آخر، عالم الروح. إذن فالتفسير الطبيعي والمادي ليس في مقدورهما أن يبينا لنا الأسباب الحقيقية الكامنة وراء قيام وانهيار الحضارة، والسبب هو أنهما يلغيان تماماً العنصر الإنساني ويجعله تابعاً للمسار العام للطبيعة أو الاقتصاد، ولهذا فقد كان من الضروري البحث عن سبب آخر

يؤلف جوهر الحضارة، فوجد أنه العنصر الأخلاقي، وقد وجد أن القيم الأخلاقية والمُثل العُليا هي التي تعمل على بقاء الحضارة. وهنا يمكن أن نتمثل قول الشاعر: إنما الأمم الأخلاق ما بقيت.. فإن هُم ذهبت أخلاقهم ذهبوا. هذا القول يكشف حقيقة عن دور الجوهر الأخلاقي في الحضارة, والمفكر الوحيد الذي اهتم بهذه الناحية هو ألبرت اشفيتسر. ولكن مع هذا فلم يأت اشفيتسر بجديد, فالإسلام وهو الدين الأخلاقي قد سبقه بقرون طويلة في دعوته إلى الأخلاق حينما أكد رسولنا الكريم على أنه قد بعث ليتمم مكارم الأخلاق, وقد وصفه ربه الكريم بأنه على خلق عظيم.

والجدير بالإشارة هنا هو أن العصر الذي نعيش فيه قد ابتعد عن النواحي الروحية والأخلاقية واتجه إلى النواحي المادية وأسرف فيها، ولم يعد هذا العصر يعبأ بأي قيمة أخلاقية، وأصبح ينظر إلى كل شيء يأتي من التجربة على أنه هو الشيء الحقيقي فلم يعد يسعي إلى البحث عن مُثل عليا تقوم وراء هذا الواقع التجريبي، وكانت النتيجة أننا أصبحنا عبيداً للعناصر المادية, ولم يعد في مقدورنا أن نصل إلى احترام لإنسانيتنا، وقد نشأت بين الناس أفكار عابثة تعمل على الهبوط والحط من قدر الإنسانية إلى درجة أن اعتبرت بعض الأجناس مجرد ممتلكات وأشياء تنتسب إلى العالم المادي, ومن بين الأفكار الفاسدة فكرة التعصب القومي الذميم وانتشار التفرقة العنصرية بين الأجناس وانتشار الحروب أيضاً. ولا شك أن هذه الظروف السيئة التي وصلت إليها حضارة اليوم ما كانت لتنشأ إلا بسبب الافتقار إلى الأخلاق.

لذا فقد اخترنا "الحضارة عند ألبرت اشفيتسر" عنواناً لهذه الدراسة. ويتناول هذا الموضوع موقف اشفيتسر من فلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق، وأن الحضارة تقوم على الأخلاق فهو

ينسب كل ازدهار حضاري إلى ازدهار مماثل في الأخلاق وأن أي انحلال في الأخلاق يؤدي بالضرورة إلى انهيار الحضارة, ومن ثم توجد صلة قوية بين الأخلاق والحضارة وعلي هذا فالعنصر الجوهري في الحضارات هو الأخلاق وأما الظروف الأخرى المادية أو التاريخية أو الجمالية ليست إلا ظروف مصاحبة للحضارة. ويتوقف جوهر الحضارة على الاستعدادات العقلية عند الأفراد والأمم، وأن الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن أثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها على استعداد نفسي يكون أخلاقياً، ذلك أن الإنسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية إنسانية إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال حسنة وتحت تأثير المعتقدات الأخلاقية وحدها تكونت مختلف العلاقات في المجتمع البشري على نحو يسمح للأفراد والشعوب أن تنمو وتتطور بطريقة مثالية. وعند اشفيتسر توجد علاقة بين الحضارة والنظرة إلى الكون، فكل تقدم إنساني يتوقف على التقدم في نظرته إلى الكون أو العالم وأن كل انحلال سببه انحلال مماثل في نظرته إلى الكون, وافتقارنا إلى حضارة حقيقية مرجعه إلى افتقارنا إلى نظرية في الكون, وحينما نتمكن من الوصول إلى نظرية قوية ثمينة في الكون نجد فيها اعتقادا قويا ثمينا، عندئذ فقط يكون في وسعنا إيجاد حضارة جديدة. والحضارة معناها بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية لكمال النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي وهذا الموقف العقلي يتضمن استعداداً مزدوجاً, فيجب أن نكون مستعدين للعمل ايجابياً في العالم والحياة، ويجب ثانياً أن نكون أخلاقيين. فعند اشفيتسر أن تأكيد العالم والحياة والأخلاق تتضمن في إرادتنا للحياة.

الفصل الأول

حياة اشفيتسر وأعماله وأصول فكره

أولاً : حياة اشفيتسر وأعماله

ـ نظراته للعالم ولله

ـ الضرورات الأساسية للبشر

ـ ميله للموسيقى ـ دليله للحياة العملية

ـ لماذا صرخ المسيح

ثانياً مصادر فكر اشفيتسر

ـ اشفيتسر وعصر التنوير

ـ العوامل الجدلية والتاريخية

1ـ الجدل

2ـ التاريخ

الفصل الأول

حياة اشفيتسر وأعماله وأصول فكره

أولاً: حياة اشفيتسر وأعماله:

في 5 سبتمبر سنة 1965 توفي ألبرت اشفيتسر عن 90 عاماً في إحدى مستشفيات الجابون ولقد تكتم المسئولون عن الخبر في البداية لأن ابنته أرادت فسحة من الوقت لكي تبلغ كل أقاربه وقيل أن موته كان نتيجة لتصلب الشرايين الذي يرجع لشيخوخته وتقدمه في السن ودفن في قبر بسيط وأقيم قداس بسيط عملاً بوصيته، وكانت جثة زوجته قد أحرقت عند وفاتها ودفن اشفيتسر إلى جانب القارورة التي تحمل رماد وفاة زوجته. ويقع قبر اشفيتسر على نهر "الأجوية" وعليها شاهد في شكل صليب صنعه اشفيتسر بنفسه وحضر مراسم الدفن جميع مرضى الجذام والعاملين بالمستشفى وتشاء العناية الإلهية أن يموت اشفيتسر في نفس المكان الذي أحب أن يدفن فيه أي في "الأمبرنية" إذا كان قد قال "أنني أشعر بأنني هناك في داري فأنا أنتمي إلى الأمبرنية وسأحيا فيها إلى آخر أنفاسي وقد وجه القول السابق إلى مساعديه في آخر عيد لمولده في 14 يناير 1965 ويقال أنه مرض بسبب الإجهاد في 21 أغسطس وظلت حالته تسوء من سيء إلى أسوأ طيلة السبعة أيام الأخيرة وقد استعدت أسرته وأصدقاءه المقربين لهذه النهاية والوحيد الذي عجز عن الحضور هو أخوه دكتور بول اشفيتسر [63 سنة] الذي كان يعاني من مرض بالقلب.

شعار حياة اشفيتسر هو أن خلاص الإنسان لن يتحقق إلا عن طريق فعل الخير وهي الفكرة التي دار حولها النصف الثاني من رواية فاوست "لجوته" وطرحها في شكل قصيدة

شاعرية وأمضى حياته كلها في خدمة هذا الشعار وكان دائم الاقتداء بفاوست وبخاصة قوله:

"إن هذا المجال في تربة الأرض يمنحنا الخير الذي بوسعنا أن نملأه بأفعالنا السامية عندما أنهض بفعل شاق جريء أزداد قوة ويتجدد حماسي، فالفعل هو كل شيء أنه المجد والشرف "وكان يقول أيضاً: "عليك أن تخصص جانباً من وقتك لأقرانك البشر حتى إذا كان ما تفعله قدراً ضئيلاً فإن عليك أن تفعل شيئاً من أجل من يحتاجون لعونك أنه عمل لن تحصل على أجر عليه خلاف ميزة أنك قمت به".

وكان اشفيتسر خبيراً بكل ما كتب جوته واقتدى به في تعدد المواهب والخبرات إذا كان عالم لاهوت وعالم موسيقى وعازفاً على الأرغن وطبيباً وجراحاً ومبشراً دينياً وفيلسوفاً للأخلاق ومحاضراً وكاتباً وبناءً والقوة المحركة للمستشفى الشهير الذي أقامه في الجابون أي إفريقيا الاستوائية الفرنسية سابقاً وثقافته انتخابية eclectic من الثقافتين الألمانية والفرنسية إلا أنه كان عالمياً في نظرته ومثله العليا في الموسيقى والفلسفة هم فلاسفة وموسيقي القرن الثامن عشر أي باخ وجوته وكانط إلا أنه كان أيضاً ابن القرن 19 فكان يقبل كل أساليب الراحة والرفاهية التي ابتدعها هذا القرن وتمشياً مع اتجاه القرن العشرين فإنه حاول إقامة الدين على أسس عقلية وأن يقبل مستحدثات العلم إلا أنه كان عدواً للمذهب المادي وللمعاير التي وضعها للحكم على إنجاح الأشخاص.

ومن ناحية شخصية اشفيتسر كان مزيجاً عظيماً فرغم ما هطل عليه من تكريم وانهال عليه من أوسمة وشهادات تقدير ورغم إصدار طوابع بريد في عدة دول تحمل صورته بل وحصوله على جائزة نوبل للسلام 1952 إلا أنه بدأ أثر هذا في

الاحتماء في الشهرة فلم تأت آراؤه قابلة للتوجيه إلى أي اتجاه خلاف ما يراه صدقاً وصواباً وبدأ في كثير من المشاهد إنساناً ساذجاً يكاد لا يلبس رداءاً فاخراً ويتحمل كل أوصاب المرضى والبلهاء والمجاذيب مما دفع كثير من المعجبين به إلى تسميته قديس الغابة أو الأدغال أو وصفه بأنه المسيح الجديد. إلا أن اشفيتسر رفض كل هذه المدائح والإطراءات وكان يعتقد أن حياته الروحية هي وحدها المكافأة التي نالها من الحياة وأن العمل هو الشيء الوحيد القادر على تحقيق التحرر والخلاص له.

نظراته للعالم ولله:

لقد اتخذ اشفيتسر اتجاه البحث عن الحياة الخيرة بمأخذ الجد، لأنه كان يعتقد أن لهذا الاتجاه متضمناته الدينية العميقة. وقال في إحدى المرات: "إن كل إنسان قادر على إنقاذ حياته البشرية وحاول إثبات إمكان جمع الإنسان بين الوجود في العالم والله معاً ورغم كل ما بدا على اشفيتسر من أفكار للذات إلا أنه اتصف بطابعه الخشن وبخاصة سنواته الأخيرة وتجد ردود فعله بسيطة في مواجهة المجون ومن آيات ذلك ما فعله عندما كتب واحداً من مساعديه أنه يشبه "بافلوبيل" وأنه لا يدري ما تخبئه القارة الإفريقية من مفاجآت ستظهر أثرها يوماً ما ولم يعد اشفيتسر ضد النقد الذي كان نادراً ما يصل إليه بسبب عزلته في "الأمبرنية" واستمر يسعى لتحقيق الهدف الذي وضعه نصب عينيه وكان ينظر إلى الوطنيين الأفريقيين على أنهم أطفال وبدائيون معاً ويقال أنه قلما تحدث مع إفريقي شاب أو بالغ وكان شديد الازدراء للحركات القومية لأن مبادئه كانت تستند إلى المثل الخيرة للقرن التاسع عشر وإن كان الإفريقيون قد اختلفوا في تقديره فوصفه بعضهم بالـــ Le grand dacteur

ووضع البعض الآخر ملصقات في القرى تطالب اشفيتسر بالعودة إلى دياره.

الضرورات الأساسية للبشر:

قال اشفيتسر 1963م إن الإفريقيين لا يحتاجون كثيراً إلى التدريبات العصرية، أنهم في حاجة إلى مدارس للتعليم الأولي أو الأساسي تتبع منهج البعثات التبشيرية القديمة، فيذهب الإفريقي إلى المدرسة لساعات قليلة ثم يعود لحقله فما يحتاجون إليه هو الزراعة وليس العلم والتصنيع، وعبر عن اتجاهه في قصة كان يميل إلى ترديدها عن أشجار البرتقال فقال: "إنكم ترون كيف حمى الخالق الأعظم الأشجار ومن ثم فإنه خلق الإفريقيين كسالى لا يريدون بذلك أي جهد في جمع الثمار" وبالرغم من أن نظرات اشفيتسر كانت مختلفة إلا أنه صنع ما لم يصنعه آخر قبله فقد عالج الإنسان ولفت نظر العالم إلى المحن التي يعاني منها الإفريقيون والتي ما زالوا يعانون منها رغم المظهر الحضاري الفارغ كالجفاف الذي يصيبهم كل عام ويقتل الآلاف قبل الملايين ولربما لم يكن قديس الأدغال ولكنه كان من الرواد الذين كشفوا هذه الأدغال.

ومهما كانت لوازمه التي قد لا تكون مقبولة على الدوام إلا أنه أنشأ مذهباً أخلاقياً باقياً عبر عنه في مبدأه القائل. الحياة لعلها هي الفلسفة والنظرية الوحيدة التي تبعث من الحياة وسط عجول البحر والتماسيح فكان ما يراوده هو هل بالمستطاع خلق أساس واقعي دائم في الفكر لنظرية الكون تتسم بأخلاقياتها وبتوكيدها للعالم والحياة، وجاءت الإجابة في صورة ومضات روحانية صوفية في سبتمبر 1915 بينما كان يعبر في سفينة تجارية نهر "الأجوى" في أفريقيا وفي اليوم الثالث لرحلته كان على سطح المركب يفكر ويكتب "في اللحظة بعينها عندما كنا

عند الغروب نشق طريقنا وسط حشد من عجول البحر وأفراس البحر لمعت في ذهني فكرة لم أتكهن بوقوعها أو أسعى إليها وهي فكرة "احترام الحياة" وهكذا استسلمت البوابة الحديدية وأصبح الطريق وسط أحراش الغابة واضحاً فلقد اهتديت الآن إلى الفكرة التي تثبت توكيد العالم وتوكيد الحياة وأصبحت أرى هذه اليقينيات جنباً إلى جنب مع الأخلاق، فلقد عرفت الآن أن النظرة الجامعة المؤكدة للعالم والحياة والمبنية على الأخلاق هي المثل الأعلى للحضارة وأساسها موجود في الفكر، وقدم اشفيتسر مذهبه الأخلاقي بإفاضة في كتاب فلسفة الحضارة التي لا تحدها حدود من ناحية نطاقها واحتياجاتها لقد لخصها بقوله: "لا يوصف أي إنسان بالأخلاقية إلا إذا اتصفت الحياة بقدسيتها في نظره كما تتمثل في النباتات والحيوانات وفي أقرانه البشر وعندما يكرس نفسه لخدمة كل ما في الحياة من أشياء تحتاج إلى العون".

وكتب في مناسبة أخرى "فدعوني أذكركم تعريفاً للأخلاق فمن الخير أن نحافظ على الحياة وأن ننهض بها ومن الشر أن نحطم الحياة ونخربها، والأخلاق في صفاتها العميقة والكلية لها معنى الدين أنها دين".

وعندما طلب منه أن يحدد ما يعنيه "باحترام الحياة" قال مفسراً: "أن هذا التصور لا يسمح بالعيش من أجل العلم وحده، حتى إذا حقق نفعاً عظيماً للمجتمع ولا يسمح هذا التصور للفنان، للوجود الفني وحده حتى إذا منح الإلهام للكثيرين، وهو لا يسمح لرجل الأعمال بتخيل أنه قادر على تحقيق كل مطالبه المشروعة من خلال الأعمال التي يتولاها، أن هذا التصور يطالب الجميع بضرورة تضحية جزء مما لديهم وأن يعيشوا للآخرين.

دليله للحياة العملية:

كان تواقاً لأن تتوافق فلسفته هي وأسلوبه في الحياة، وكان اشفيتسر فخوراً بمنجزاته في عالم الطب والتبشير في "لامبارفيه". فهو الذي انتزعها من الأدغال وقام بوضع تصميم البلدة سنة 1913 واشتغل في أعمال البناء بنفسه ورغم كل المحاولات الهدامة التي صادفها، فإنه استطاع في آخر الأمر أن يبني مستشفى يضم 350 سريراً، ومعسكراً للجذام يأوي 200 وضمت المستشفى ثلاثة من كبار الأطباء، وسبع ممرضات و13 مساعداً متطوعين وربما فزع الشكليون عندما شاهدوا بعض مظاهر عدم الانتظام، بل والافتقار إلى النظافة، لأن كل مريض كان يستحث لإحضار بعض أقاربه كمرافقين لكي يعنوا بشئونه الخاصة أثناء المرض من مأكل وغسيل للملابس، واستحمام....الخ. وكانت الحيوانات العامة تصول وتجول داخل المستشفى تبعاً لمشيئتها وبذلك لم تكن لامبارفيه مشابهة لأي مستشفى ولكنها كانت أقرب إلى مظهر القرية الوطنية ويرجع هذا إلى أن اشفيتسر كان يميل إلى ترك الأمور على ما هي، لأنه ينفر الوطنيون من كل مظاهر حضارة غير مألوفة لهم. ولهذا السبب كانت الحجرات لا تنار بالكهرباء التي يكتفي باستعمالها في عيادات الأسنان أما حجرات الأطباء فكانت تنار بالكيروسين ولا وجود لأجهزة التليفون بها، وشعار اشفيتسر في هذا الشأن هو حاجة البسطاء إلى وسائل رعاية بسيطة وبذلك استطاع سيكولوجيا كسب ود الوطنيين في الوقت الذي فشل فيه الإداريون والسياسيون في تحقيق غايات مماثلة فكان المرضى يزحفون أفواجاً على مستشفاه، وتمادى اشفيتسر في تحقيق حالة البسطاء، فترك الحشرات تغدو وتروح في المستشفى وكان يمنع إبادتها باستعمال الوسائل الكيميائية، واعتاد الآدميون وجودها واعترف بمنجزات اشفيتسر حتى ألد الأعداء من منتقديه فكتب "جيرالد ماكنايت" في كتابه بعنوان verdict عن اشفيتسر "إننا

نستطيع فهم لماذا أراد اشفيتسر أن يرى لامبارفيه مكان مقطوع عن العالم، يستطيع أن يحافظ فيه على شكلها الأصلي ومن ثم فإنه رفض أي نظرية للنظرة إلى الحياة تختلف عن نظريته، كل هذا سيصبح مفهوماً عندما تنظر للإنجازات العريقة التي نجح في تحقيقها إبان حياته، فلقد وفد إلى نهر الأجوية سنة 1913 عندما كانت الخيول والبغال تجر عربات الأدفيبوس في لندن وكان ينظر إلى الجذام كمرض غير قابل للعلاج. واتخذ مسكنه عندما بعث ضمن بعثة التبشير في أماكن مجهولة، واختار الإقامة وسط الأدغال المحظور العيش فيها وفضل ذلك على وسائل الترفيه والحياة الرغدة التي اعتادوها الأطباء عندما يقيمون في أفريقيا وليس من شك أن الرغبة في السيطرة الكاملة على مستشفاه قد دفعته إلى إتباع هذا السبيل، وبذلك تحولت هذه البقعة الغير صالحة لحياة الآدميين إلى مستشفى كبير دائم العمار يعيش فيه ما بين 500، 600 شخص حياة لا بأس بها ولن نضيف كثيراً إذا أشدنا به كقاهر للأدغال ونظر إليه الوطنيون كرجل قادر على تحقيق المعجزات وعندما وصل اشفيتسر إلى أفريقيا الفرنسية الاستوائية كان شاباً وسيماً طويلاً عريض المنكبين له شعر أسود غزير وشارب ضخم ونظرة حادة دالة على العزيمة والإرادة القوية، ومرت السنون فتحول شعره إلى الشيب وساعدت تجارب الحياة على إضافة الرقة إلى خشونة مظهره وإلى نظراته الحادة إلا أن عزيمته على تطبيق فلسفته النظرية لم تتعرض لأي وهن، فمبدأ خدمة الآخرين واختيار نهج أخلاق يعلو على نفعه الشخصي قد بدأ عنده منذ نعومة أظافره ولم يتخل عنه حتى بعد بلوغه التسعين من عمره.

ولقد ولد ألبرت اشفيتسر في كاستربرج Kasterberg الألزاس الأعلى [ألان الراين الأعلى] في 14 يناير سنة 1875 بعد شهرين من إعلان ألمانيا ضم المقاطعة التي كانت تتبع فرنسا قبل الحرب السبعينية، وفي هذه السنة انتقل والده

البروتستانتي برفقة زوجته إلى القرية المجاورة جونسباخ Guensbach عند سفح تلال vasges وكان يعود إلى مسقط رأسه الفينة والأخرى أي إلى القرية التي تناوب السيطرة عليها الألمان والفرنسيون.

ميله للموسيقى:

عندما كان طفلاً ضعيف البنية وغير ميال لأي علم أو نشاط باستثناء الموسيقى التي أظهر فيها موهبة عظمى منذ طفولته وبدأ يعزف على أرغن الكنيسة لما بلغ الثانية عشر التحق بجامعة ستراس بورج كطالب في اللاهوت والفلسفة والنظريات الموسيقية، وعلى هذا العهد كان قد درس أيضاً العزف على الأرغن على يد الموسيقي الفرنسي الكبير شارل ماريا فيدور الذي أعجب أشد الإعجاب باشفيتسر حتى أنه قام بالتدريس له بلا مقابل، والحق أن اشفيتسر قد استطاع أن يبرع في عزف الأرغن وأن يحقق في هذا الشأن نجاحاً مرموقاً عندما يعزف مؤلفات باخ واعترضت حياة اشفيتسر في الجامعة السنة الإجبارية التي يمضيها الطالب في الخدمة العسكرية سنة 1884 وهنا واجه موقفاً صعباً أثر على تفكيره الديني والمهنة التي سيمتهنها وأفاق من سباته عندما قرأ الجزء العاشر من إنجيل متى الذي يتضمن وصايا عيسى للحواريين ومن بين الوصايا الوصية التي تدعو إلى معالجة المرضى بالبرص وإحياء الموتى وإقصاء الشياطين والآية التوراتية التي تقول "لقد أخذت بحرية فأعط بحرية أيضاً".

لماذا صرخ المسيح:

ونشر اشفيتسر 1910 كتاباً عن مسألة المسيح التاريخي، وبفضل هذا الكتاب توطدت أقدام اشفيتسر بين فلاسفة

اللاهوت ووصفت آراؤه بأنها متفجرة وقد أحدثت دوياً وأثراً عميقاً على الفكر الديني المعاصر، ووصف اشفيتسر عيسى بأنه ابن عصره وأنه شارك بفكره المتفجر في الأخرويات فكر أواخر الفكر العبراني وآمن برسالته وهي إقامة مملكة الله على الأرض ومات لكي يضرب المثل على شك التعلق بالمبادئ والمثل، وذكر اشفيتسر أن الجانب الخالد في فكر المسيح يتمثل في تمسكه بجميع الغيبيات وتعبيره عن نظره إلى عالمه المعاصر يغمره الأمل في إقامة تطبيق جميع المبادئ المسيحية القديمة بغض النظر عما حدث في تغيير وتبديل في الأصول، ولم يكتف اشفيتسر فحسب بالربط بين الماضي والحاضر ولكنه اتجه ببصره إلى المستقبل وتنبأ عدة تنبؤات أيدتها الأحداث التاريخية، وعندما بلغ الواحدة والعشرين من عمره صمم اشفيتسر على أن يهب نفسه للعلم والفن وأمضى تسع سنوات اكتسب فيها معظم المعرفة التي يتطلبها الإنسان لكي يصبح ابن عصره حقاً، ثم وهب نفسه بعد ذلك لخدمة البشرية ومحاولة رفع المعاناة عنها، في هذه السنوات التسع أكمل رسالة الدكتوراه في الفلسفة وكانت عن نظرة كانط إلى الدين، وعاد إلى تعلم الأرغن على يد شارل ماريا ڤيدرو في باريس وبعده حصل على الدكتوراه في اللاهوت، رسم قساً وتوج بعد ذلك عمادة كلية اللاهوت بستراسبورج، وألف كتاب "سر مملكة الله" وشجعه ڤيدرو على دراسة حياة يوهان سيتان باخ وأعماله فعكف على تأليف كتاب عن باخ صدر في جزأين وما زال من المراجع الهامة في علم الموسيقى ويركز في الكتاب على دراسة باخ كمتصرف ديني يتميز فيه بالعالمية كقوى الطبيعة ذاتها، ووصف باخ بأنه موسيقي كنائس أصلاً وترجع عظمة باخ كأحد البروتستانتيين إلى مؤلفاته الكورالية التي تعد من نفائس التراث الكنيسي، بما أنها كشفت له عن كنوز القرون الوسطى والموسيقى اللاتينية التي انحدر منها الكورال وبالغ بعض

الشيء عندما اعتبر آخر كلمة في التطور الفني للموسيقى ومهد لها العصر الوسيط وعصر الإصلاح الديني والحركة البروتستانتية وبلغ هذا التطور الذروة في القرن الثاني عشر، وعندما تناول اشفيتسر الموسيقى غير الدينية أو الدنيوية قال أن كوفشرتوات براندنبردج تمثل أنقى إنتاج للأسلوب البوليفوني لباخ ففيها خلاصة للفكر الإنساني في كل العصور ومنهجه القائم على طرح الفكرة والالتفاف وإدراك كيف تحدث نقيضاتها لكي تحاول قهره ثم تعود بذلك لنفسها وتكرر المشوار ثانية وفي كل مرة تزداد ثراءً وتفسيراً لكل خفاياها وأحدث كتابه عن باخ دوياً كبيراً على ذلك العهد وما زلنا ننظر إليه حتى الآن كدراسة كلاسيكية لا من ناحية ما قدمه من وصايا لطريقة عزف باخ وإنما لما فيه من نظريات جمالية مستحدثة وهكذا استطاع اشفيتسر الجمع بين اللاهوت والموسيقى إلى أن فوجئ أصدقاؤه سنه 1905 بأنه ينوي دراسة الطب تمهيداً لرحيله إلى أفريقيا الفرنسية الاستوائية حيث يهب نفسه لخدمة المرضى واحتج أصدقاؤه على هذا القرار ولكنه أصر عليه لأنه كان ثمرة تأمل ديني عميق بعد أن درس نصوص الكتب المقدسة دراسة فاحصة، وبرر اشفيتسر موقفه فيما بعد فقال:"لقد أردت أن أصبح طبيباً حتى يتسنى لي أن أتفرغ للعمل وليس للكلام" فلقد أمضيت وقتاً طويلاً في التعبير عن نفسي بالكلمات ولن أصف هذا الشكل الجديد بالفاعلية بأنه مجرد حديث عن المحبة ولكن أصفه بأنه تطبيق عملي لهذا الشعور، واستمر يدرس الطب من 1906 ـ 1913 ولكن هذه الدراسة لم تقطع صلته تماماً بالمجالات الأخرى، فعندما كان ملتحقاً بجامعة ستراسبورج كان يعمل في كنيسة القديس نيقولا ويقدم حفلات موسيقية للعزف على الأرغن ثم قام بدراسات عميقة لفكر القديس بول وأسفر ذلك عن ظهور كتابه "يسوع المسيح" وتفسيراته للنصوص المقدسة، وفي السنة نفسها استقال من وظائفه الجامعية وتزوج

السيدة هيلين برسلاد ابنة المؤرخ الشهير وكانت معنية أيضاً بالعلم وتعلمت التمريض حتى تساعد زوجها في أداء رسالته النبيلة ورحل إلى لامبرنيه على نهر الأجوى على بُعد أميال من خط الاستواء، وجوها من أسوأ أجواء العالم، فيها الحرارة لدرجة فظيعة، والمطر عبارة عن سيول تستمر بلا انقطاع فترات طويلة تعوق الحركة والنشاط وتنتشر بين الوطنيون جميع الأوبئة المعروفة كالجذام والدوزنتاريا وداء الفيل ومرض النوم والملاريا والحمى الصفراء والجروح الحيوانية، وبدأ حملة واسعة لإزالة الأدغال توقفت عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى وبصفته ألمانياً ولأن زوجته ألمانية الجنسية فقد قبض عليهما واعتقلا لمدة أربعة شهور ثم أطلق سراحهما بعد وساطة من يعرفونهما جيداً ويعرفون معتقداتهما ورسالتهما، فاستأنف العمل بالمستشفى وفي هذه الأثناء عكف على تأليف كتابه "فلسفة الحضارة" وبعد من آيات الكتب الأخلاقية وفيه عرض تاريخي للفكر الأخلاقي ويبلغ ذروته في المبدأ الذي أكتشفه وهو [احترام الحياة] كأساس تبني فوقه الحضارة.

وعرض اشفيتسر ما يقال عن أن التقدم البشري نحو الحضارة أمر لابد من أن يختلف اختلافاً جذرياً هو ونظرة أرسطو القائلة بأن معرفة الإنسان للثواب والخطأ ستؤدي به يقيناً إلى الاختيار الصحيح، وقال بدلاً من ذلك بأن على الإنسان أن يضع صيغة عقلانية للأخلاق ثم يحاول تطبيقها، وفي مبدأ احترام الحياة استخلص وجوب تحول المعرفة إلى خبرة تخدم الحياة. وفي عام 1917 عاد اشفيتسر وزوجته إلى فرنسا ثم عرجا على الالتراس ولكي يحصل على المال اللازم لمشروعاته في لامبرنيه اضطر إلى الانضمام إلى هيئة التدريس في كلية طب ستراسبورج وإلى إلقاء المحاضرات وإقامة حفلات لعزف الأرغن ثم عاد إلى أفريقيا سنة 1925 وحده، وعاشت زوجته وابنته في أوربا وخلال الثمان سنوات

التي أمضاها خارج أفريقيا تعرض بناء المستشفى ومعداتها للتلف فاضطر إلى إعادة بنائها وأصيب بعدوى، فمرض بالدوزنتاريا كما انتشر وباء الجفاف في أفريقيا كما يحدث الآن، ودفعه هذا الوباء إلى نقل المستشفى إلى موقع أكبر على بعد ميلين من نهر الأجوى حتى يستطيع توسيع رقعة المستشفى وحيث يمكن إنشاء حدائق ومنتزهات في الموقع، واستدعى بعض الأطباء من الخارج واعتمد عليهم وعلى ممرضين في النهوض بجميع المسئوليات التي لم تكن طبية فقط ولكنها تضمنت جوانب تعليمية وتبشيرية وإزالة الأدغال وأصبحت هذه المدينة مزار للسياح والدارسين الذين حاولوا معرفة المعجزة التي صنعها اشفيتسر والاستماع إلى معتقداته الأخلاقية، ولم ينس باخ وسط كل اهتماماته أن يعزف لباخ على الأرغن في كل مناسبة تسمح بذلك ولقد أنعم عليه بكثير من الأوسمة في انجلترا وفرنسا ثم ماتت زوجته 1957 وفضل في ذلك الحين الإقامة في أفريقيا ولم يزر أوربا إلا عاماً واحتفل بعيد مولده التسعين سنة 1965 واجتمع في هذا الحفل أناس من مختلف القارات وكان من بين برقيات التهيئة برقية من رئيس الولايات المتحدة جونسون قال فيه "أنه يهنئه اعترافاً وتقديراً لما قام به في سبيل الحقيقة وخدمة البشرية".[1]

([1]) Great Lives in the Century.
(2) This is my philosophy, with bumder. The Philosopher in the Jungle 1959.
(3) Gabriel Langfelet , Schweitzer Albert, Study of his Philosophy of life.

ثانياً: مصادر فكر اشفيتسر:

اشفيتسر وعصر التنوير:

إن اشفيتسر قد أعلى من شأن القرن الثامن عشر بصفة عامة، وبالغ في تمجيد النصف الأول منه بصفة خاصة، حيث ظهرت وتلألأت في سمائه ثورات فكرية كانت بمثابة الفتيل الذي أشعل نار الثورة الفرنسية، فهذا المجتمع الفرنسي على وجه التحديد قد بلغ قمة النقد والرفض لما هو قديم مما أسفر في النهاية عن قيام الثورة. وإذا ما تتبعنا جذور النقد والرفض لما هو قديم، سوف نصل إلى القرن السابع عشر حيث الفيلسوف الكبير "ديكارت" ذلك الذي حذف الأشياء كلها بعملية شك منهجية متوصلاً إلى إثبات وجود النفس ثم إثبات وجود الله، وهي موضوعات الميتافيزيقا، على هذا النحو لم يستطع ديكارت محو الميتافيزيقا. ولكن مع بزوغ فجر القرن الثامن عشر ظهر فلاسفة ومفكرون عظام أمثال "فولتير وديدرو ودالمبير" وغيرهم، فهؤلاء طالبوا بتحرير العقل من أي سيطرة حتى سيطرة الإلوهية نفسها. واتجهوا إلى الأخذ بمنهج الطبيعيات الذي جاء به نيوتن، فهذا المنهج في نظرهم هو الأساس، ذلك لاعتماده على التجربة الحسية، ولقد أودى هذا المنهج بالأفراد إلى التحرر من سيطرة الكنيسة.

لقد اهتم القرن الثامن عشر بالعقل والعلم، وفي هذا يقول كاسيرر: "إن القرن الثامن عشر يتميز بإيمانه بالعقل والعلم، ففيهما تكمن قوة الإنسان وعظمته، وكان هذا العصر على ثقة من أنه يستطيع فقط أن يتبنى التطور الكامل لفهم الإنسان والعناية بقواه العقلية كلها لتحويله إلى إنسان روحي،

وإيجاد إنسانية جديدة وسعيدة".[2] ومن هذا المنطلق قام جان جاك روسو وقاوم التفكير التأملي المجرد الذي لا يستند إلى العلم أو الواقع، وفي هذا يقول روسو: "ليست الفلسفة أن نرتمي في أحضان التفكير المذل وما يجره علينا من تعاسة وشقاء".[3] ويقول أيضاً في كتابه الثاني: "أصل عدم المساواة" وهو يعارض الفلسفات التأملية "إن الإنسان[*] المفكر حيوان فاسد".[4]

إن كلمة فلسفة في القرن الثامن عشر لم يعد لها نفس المعنى الذي أطلق عليها في القرن السابع عشر، ولكن كلمة فلسفة نراها عند كلاً من "فولتير" و"ديدرو" لم تعد تعني مفكر يدرس المشكلة من حيث المظهر أو الشكل فقط، وإنما الفيلسوف عند هؤلاء هو الإنسان الذي يهتم بمشكلات المجتمع الذي يعيش فيه، ولا يفكر إلا في تحقيق التقدم للمجتمع، وهذا التقدم عندئذ يتحقق عن طريق العدل La Justice والمساواة L'egalite وتطبيق العلوم في جميع المجالات[5]. إذن لم يعد في القرن الثامن عشر مجال للحديث عن أنساق فلسفية كما كان في القرن السابع عشر وإنما الاهتمام بدراسة حقائق ووقائع فعلية تساهم في التقدم في شتى المجالات.

ومن الناحية العلمية كان القرن الثامن عشر من أروع العصور تقدماً، وكان لهذا التقدم العلمي أثر فعال على جوانب

([2]) Cassirer - **roussea , Kant, Coethe** – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [Univeristy Press 1947] P: 19.
([3]) Rousseau – **Discours sur les Sciences et les arts** P: 56.
([*]) "L home qui medite est en animal deprove".
([4]) Rousseau – Discovrs sur L'origine et les **fondemento de L'inegelite**, parmi les homes, Elammoton [Paris 1971] P: 168.
([5]) Ch. M. Des Gramnes – La literature – Expliquee [Paris] P: 200.

الحياة المختلفة، فقد درب العقول على الدقة والوضوح والتفكير العلمي السليم وعمل أيضاً على تهذيب الأخلاق.[6]

لقد كان القرن الثامن عشر مرحلة التقدم والازدهار، فقد كان التقدم العلمي والصناعي والفلسفي من أهم سمات هذا القرن وكان لآراء الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين أثر فعال في هذا التحول السريع الذي لحق بجميع جوانب الحياة، فبدأ هؤلاء الفلاسفة ينادون بإعلان حقوق الإنسان والتعامل مع الإنسان ككائن حر ذو قيمة وإرادة خاصة به، ومن هنا يعتبر القرن الثامن عشر مرحلة حاسمة ومرحلة انتقال من الجهل إلى التنوير والتقدم، وبدأ الإنسان يتنفس الصعداء، وتخلص من السلطة المطلقة في النظام القديم.[7]

ولقد كانت حركة التنوير مرتبطة أيضاً بانتشار المعرفة العلمية، فعلى حين كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ارتكاناً إلى سلطة أرسطو والكنيسة، أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء. وكما أن البروتستانتية قد طرحت، في الميدان الديني، الفكرة القائلة إن كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره هو، فكذلك أصبح من واجب الناس الآن، في الميدان العلمي، أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم، بدلاً من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية. لقد كان عصر التنوير في جوهره عودة إلى تقدير النشاط العقلي المستقل، تستهدف ـ بالمعنى الحرفي ـ نشر النور حيث كان الظلام يسود من قبل. ومن الجائز أن الناس كانوا يسعون إلى نشر هذا النور مدفوعين بروح من التفاني والحماس، غير أن سعيهم هذا لم يكن يمثل أسلوباً في

([6]) **Ibid** P: 200.

([7]) Mortinet, Ander, **La cirlisaton Francaise Hatier** [Paris 1956] PP: 74 – 76.

الحياة يرتكز على الانفعالات العارمة. ومع ذلك فقد بدأ يظهر عندئذ تأثير قوة مضادة: هي القوة العاتية للرومانتيكية.(8)

إن رواد هذا العصر لم يسرفوا في تمجيد الواقع سواء كان الماضي أو الحاضر، واعتبروا أن الحقيقة الواقعية في شتى مظاهرها لا تمثل إلا قيمة ناقصة يمكن اقتلاعها بقيمة أخرى أكمل وأفضل منها، وفي هذا يقول اشفيتسر: "إن السمة المميزة لعقلية هذه العقيدة المؤمنة بالتقدم الذي يترجم بصفة مستمرة في انجازات تكمن في عدم احترام الواقع سواء كان هو الماضي أو الحاضر أو أن الواقعة الحقيقية تظهر في مظاهر عديدة وهي ليست إلا قيمة غير تامة يمكن أن يحل محلها الكمال.(9)

ويتميز القرن الثامن عشر بأنه عقلاني، حيث استخدم العقل في القضاء على الأفكار البالية والمعتقدات القديمة التي تعوق التقدم، كما كان العقل عند فلاسفة القرن الثامن عشر هو أساس التقدم في شتى الميادين مثل الأخلاق والفن والقانون وغيرها. أما في ميدان الدين فقد أعلن اشفيتسر أن الطريق السديد هو البحث عن دين العقل، ويجب ألا يقبل على أنه صادق إلا الأجزاء التي توافق الواقع في الديانات المختلفة. وفي ميدان القانون فقد اكتسبت إرادة التقدم قوة، فحازت أفكار هوجو قبولاً، ورفع قانون العقل في معتقدات رجال القرن الثامن عشر إلى مركز أعلى من كل قواعد الفقه النقلية.(10) من هنا فالدين من وجهة نظر هذا العصر يجب أن يوافق العقل، والعقل هو

---

8) برتراند رسل ــ **حكمة الغرب** ــ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ــ الجزء الثاني ــ ترجمة دكتور فؤاد زكريا [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ــ الكويت 1983] ص: 144 ــ 145.

(9) Schweitzer Albert Civilization and Ethics – **The Philosophy of Civilization** – part II – Irnstald by C. T. [Campion 1929] P: 91.
(10) **Ibid** PP**:** 91 – 96.

المعيار الأساسي الذي ينبغي الرجوع إليه في فهم الدين، والقانون هو الآخر يخضع للعقل، شأنه في ذلك شأن الدين.

ورأى اشفيتسر أن القرن الثامن عشر حدث فيه تقدم مذهل في تنشئة الإنسان على فكرة المواطنة، وأصبح الصالح العام هو معيار الجودة لأوامر الحكام وطاعة الشعوب واتجهت تربية الأفراد لتحقيق كرامتهم ورفاهيتهم. وأعلن أن إرادة التقدم في هذا القرن أزالت كل ألوان التحامل القومي والديني، فالإنسانية أصبحت الهدف الأسمى الذي ينبغي أن توجه إليه المثل العليا، ولقد نشأ شعور عام بين أفراد الشعب بضرورة الاعتراف بالإخوة بين الأمم. وانتقد اشفيتسر ديكارت لأنه قاد الفلسفة إلى ما هو مجرد حيث أن الفلسفة الديكارتية في نظره تنبع من مبدأ "أنا أفكر إذن أنا موجود" وبهذه البداية المختارة جزافاً دون وعي انزلقت الفلسفة إلى الطريق النظري. وينبغي على الفكر أن يبتعد عن التفكير النظري الخالص وأن يكون أولياً".[11] وهنا يهتم اشفيتسر بالتفكير الأولي، وهو ذلك التفكير الذي ينشأ في موضوعات الحياة والاهتمام بها.

وكون اشفيتسر يرفض التفكير العقلي المجرد فهو بهذا يلتقي مع فلاسفة القرن الثامن عشر، بيد أنه يختلف عنهم في اهتمامه بما هو أولي أي الاهتمام بالحياة بما هي حياة، وفي هذا يتحدث عن فلاسفة الأنساق قائلاً: "إنهم لم يخطر ببالهم على الإطلاق أن العالم حياة وأن الحياة لغز".[12] واهتمام اشفيتسر بالحياة وشئونها على هذا النحو يدل على إتباعه لروح عصره.

واهتمامه بالحياة أيضاً جعله يرى أن الفلسفة الحقيقية هي التي يجب أن تقول: "أنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد

([11]) **Ibid** PP: 94 – 95 ,244, 246.
([12]**) Ibid** P:137.

الحياة"، فهذه العبارة كما يقول اشفيتسر: "ليست دوجماتية ذلك لأني أحياها وأتحرك فيها في كل لحظة".(13) وأورتيجا Ortega كفيلسوف يحذو حذو اشفيتسر وذلك واضح من أنه ينتقد مبدأ ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" وقرر هو أنني أفكر لأني أحيا".(14) Think because I Live والحياة عند أورتيجا تؤخذ هنا على معنيين هما الحياة الاجتماعية والحياة البيولوجية. ومن ثم فإنه لا ينعزل عن عصره، فهو كغيره يهتم بالحياة وترقيتها، ويرفض كل تفكير تأملي مجرد.

ليس بغريب أن يتحدث اشفيتسر عن الحياة ويهتم بها، ففي القرن التاسع عشر شهد علم البيولوجي تقدماً كبيراً، ففيه أكد "داروين" في كتابه "أصل الأنواع" على أن الإنسان ليس منزلاً من السماء وإنما جذوره في الأرض، وهكذا برجسون هو الآخر يتحدث عن الحياة في كتابه "التطور الخلاق" فيقول: "نحن أنفسنا التعبير الواعي عن انسياب الحياة الذي اشتق منه هذا الكون في النهاية، والمادة إذن عبارة عن روح متجمدة فارقتها الحياة".(15)

العوامل الجدلية والتاريخية:

1 ـ الجدل:

إن المنهج الجدلي الذي صممه هيجل قد نال إعجاب الكثير من الفلاسفة الذين قاموا بتطبيقه في مجالاتهم المختلفة، فنذكر على سبيل المثال في مجال الاقتصاد كارل ماركس الذي

---

(13) **Ibid** P: 246.
(14) Jose F. Mora Ortega , Y. Gasset, an ovline of his philosophy Bowes and Bowes [Landon 1956] P: 40.
(15) E. W. F. Tomlin – **The Great Philosophy** – the western world – skeefington and son [LTD founded 1958] P: 268.

طبقه على تاريخ اقتصاد الإنسان والذي انتهى به إلى الارتفاع بطبقة البروليتاريا آخر الطبقات الاجتماعية. أما في مجال الأخلاق فنذكر أحد المولعين بهذا المنهج وهو اشفيتسر حيث طبق هذا المنهج على تاريخ الأخلاق متوخياً بذلك الوصول إلى المبدأ الأساسي في الأخلاق.

لقد وصف اشفيتسر المنهج الجدلي على نحو رائع ودقيق فقال: "إن هيجل قد اكتشف أن كل عملية صيرورة تتقدم تقدماً طبيعياً، وإن هذا التقدم يتحقق من وقوع سلسلة متصلة من المتناقضات تنتهي دائماً إلى التوفيق، ففي الأفكار والوقائع ينتهي كل موضوع إلى نقيض موضوع، وهذا الأخير يتحد مع الأول في مركب موضوع يصون ما هو ثمين في كليهما، وكل مركب موضوع نصل إليه يصير من جديد موضوع لنقيض موضوع جديد، ومن هذين ينشأ مرة أخرى مركب موضوع وهكذا على الدوام.[16]

إن الأخلاق الهيجلية كما أعلن اشفيتسر هي مرحلة فحسب في تطور اللامادي، والأخلاق عنده تتمثل فيما هو عقلي أو روحي ولا مادي. فالأخلاق الهيجلية تهتم بالإرادة حينما يكون موضوعها ذا مضمون كلي، بينما الأخلاق عند اشفيتسر تهتم بالإرادة الفردية التي تعرض على نفسها موضوعات كلية. لقد اهتم هيجل بالعلاقة بين الفرد والروح الكلية للبنية الجماعية التي ينتسب إليها. أما اشفيتسر فإنه يسعى إلى جعل الروح الفردية في كل شخص على حده روح فوق فردية، وأن تكون واعية بوحدتها مع المطلق. لقد اهتم اشفيتسر بمذهب كمال الذات ومذهب المنفعة الاجتماعي، أما هيجل لم يشر إليهما، والمشاكل المتعلقة بكمال الذات الأخلاقي والعلاقة بين الإنسان

([16]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** P: 141.

والإنسان لا يهتم هيجل بها، وحينما يناقش في الأخلاق يتجه بدرجة مباشرة إلى الأسرة والمجتمع والدولة.(17) تلك هي الانتقادات التي وجهها اشفيتسر للأخلاق الهيجلية.

وبعد أن أوردنا بعض الاختلافات بين اشفيتسر وهيجل، فإننا نود أن نقدم مثالاً للعملية الجدلية عند اشفيتسر، ففي القرن الثامن عشر وجد اشفيتسر صراع بين نقيضين هما مذهب المنفعة الاجتماعي ومذهب كمال الذات. فيقول اشفيتسر: "ينهض أصحاب النزعة العقلية وأصحاب النزعة الوجدانية أو الحدسية عند مذهب المنفعة الذين يشتقون من مضمون الأخلاق طبيعتها الجوهرية والإلزام الخلقي، فاستخلاص الأخلاق من التجربة قد ظهر لهم بمثابة أضعاف لعظمتها، فالأخلاق عندهم سعي للكمال، سعي قائم فينا، ذلك لأن الطبيعة أوجدته في قلوبنا، والعمل للصالح المشترك ليس هو الذي يكّون الأخلاق وإنما هو مظهر للنضال في سبيل كمال الذات".(18)

2 ـ التاريخ:

إن مناقشة فكرة الحضارة عند اشفيتسر تحتاج إلى النظر في طبيعة التاريخ، فما هي إذن طبيعة التاريخ؟ إن التاريخ يركز على عامل الزمن، ومن ثم فإنه يتضمن في ذاته علاقة بين حاضر وماضي أو مؤرخ ووقائعه. والتاريخ من ناحية علاقة بين مؤرخ ووقائع ماضيه. ومن ناحية أخرى علاقة تفاعل بين المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه أو تفاعل بين مجتمع الحاضر ومجتمع الماضي.(19)

---

(17) **Ibid** PP: 143 – 145.
(18) **Ibid** PP: 84 - 85.
(19) Carr Hallett Edward – **What is History** [London Macmillan & CO LTD New York 1961] PP: 2 – 3 , 24 , 49.

وفلسفة التاريخ حسب قاموس كامبريدج تهتم بالتاريخ البشري والعمل على تسجيله وتفسيره وذلك من خلال التركيز على الحوادث والأفعال البشرية وتطورها في الزمن، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، الاهتمام بالمنهج والبحث في معرفة الماضي الإنساني مما يؤدي بنا إلى أن نطلق عليها الموضوعية أو التأملية، وهي بهذا المعنى تقع في نطاق الميتافيزيقا، أما ما يقع في إطار الأبستمولوجيا فهي الناحية النقدية أو التحليلية.[20] وباختصار فإن "فلسفة التاريخ" كما يقول وولش: "في الواقع، هي اسم لمجموعة مزدوجة من المشكلات الفلسفية، إنها تنطوي على شقين تأملي وتحليلي".[21]

) [20](**The Cambridge Dictionary Of Philosophy [**Cambridge University Press 1996]PP: 584 – 485 .

([21]) Walsh W. H. – **An Introduction to Philosophy Of History** [Hutchinson University Library London 1958] P: 15.

الفصل الثاني

تاريخ فكرة الحضارة

أولاً: النظرية الدورية عند ابن خلدون وفيكو

1ـ النظرية الدورية عند ابن خلدون

2ـ النظرية الدو رية عند فيكو

ثانياً: نظرية القوة عند مكيافيللي ونيتشه

ثالثاً: النظرية الدورية عند شبنجلر

رابعاً: الحضارة والنظرة العرقية

خامساً: العوامل الاقتصادية في الحضارة

1ـ العامل الاقتصادي عند ماركس

2ـ العامل الاقتصادي عند بول كينيدي

الفصل الثاني

تاريخ فكرة الحضارة

والجدير بالذكر ونحن نبحث دور العامل الأخلاقي في التاريخ والحضارة ينبغي الإشارة إلى أن الأحداث التاريخية هي حجر الزاوية، والمحور الأساسي عند المؤرخ لا المعايير الأخلاقية، فالمؤرخ يهتم بهذه الأخيرة إذا كان لها تأثير على الشئون العامة. والقضية الأكثر صعوبة بل والأشد قيمة هي إصدار أحكام أخلاقية لا على الأفراد، وإنما على الحوادث، أو المؤسسات أو سياسات الماضي فهذه هي أهم الأحكام عند المؤرخ.[22] ولكن الأمر على العكس من ذلك عند اشفيتسر فالطاقات الروحية المتجددة والمثل العليا الأخلاقية هي العناصر الأساسية في قيام الحضارة.

أولاً: النظرية الدورية عند ابن خلدون وفيكو:

تتسم دراسة اشفيتسر لدور الأخلاق في الحضارة بازدرائها التام للنظريات غير الأخلاقية للحضارة، يقول: "والتصور[•] الأخلاقي للحضارة هو إذن التصور الوحيد الذي يمكن تبريره".[23] ومن ثم فهو يصف موقف التفسيرات غير الأخلاقية أو الحتمية بقوله: "كل مظاهر الانحلال هي علامات على الشيخوخة، والحضارة كأي عملية نمو طبيعية أخرى تماماً، ينبغي أن تبلغ نهايتها المطلقة بعد فترة معينة من الزمن. ومن ثم فليس ثمة شيء أمامنا نقوم به إلا أن نتقبل أسباب هذه

([22]) Carr Hallett Edward – **What is History** P: 69, 72.

•() The ethical conception of civilization, then, is the only that can be justified.

([23]) Schweitzer Albert – **the decay and the restoration of civilization** part 1[translated by: S.T.Campion- 1923] p: 62.

العملية الطبيعية تماماً، وأن نبذل كل طاقتنا بأي حال من الأحوال لكي نستفيد من هذه الظاهرة الأليمة لشيخوختها، والتي تشهد بفقدان تدريجي للطابع الأخلاقي في الحضارة".[24] هذه هي نظرة اشفيتسر للتفسير الطبيعي في الحضارة الذي نعته بالتصور اللاأخلاقي.

1ـ النظرية الدورية عند ابن خلدون:

إن عمليات قيام واضمحلال الحضارات عند ابن خلدون[•] هي عملية طبيعية. بينما الأمر عند اشفيتسر يختلف تماماً فهو يقر بأن الأخلاق هي العامل الحقيقي الذي يتحكم في مصير الحضارة. والتاريخ في الرؤية العلمية الإسلامية عند ابن خلدون، ليس فقط مجموعة من الانتكاسات أو الظروف أو الأسباب أو مجموعة من الانتفاضات أو من الأحداث مرت في الماضي ولكنه أيضاً مجموعة من الآمال الإنسانية والأهداف الخاصة والنداءات والصحوات. ذلك هو التاريخ بشموله وهو في ذلك يشبه الإنسان.[25] وابن خلدون يرمي من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها

24() **Ibid** p:62.

(•) ولد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون بتونس سنة 732هـ [1332م] وتوفي بالقاهرة سنة 808هـ [1406م] وترجع أسرة ابن خلدون إلى أصل يمانى حضرمى. وتميز ابن خلدون بالفكر الشامل، فهو العالم الإسلامي الكبير، والإمام في الفقه المالكى، ورجل القانون والفيلسوف في آن واحد. وعرف ابن خلدون المنهج التاريخي ليفيد كأساس التاريخ تفسيري وتعليلي. ومن هنا كان أسبق من "ميكيافيللى" في كتابه [الأمير] و"مونسكيو" في كتابه [روح القوانين].

فقرة كان ابن خلدون بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً تاريخياً واجتماعياً رائداً لعلم الاجتماع. وكان ابن خلدون من أعظم علماء الاجتماع إدراكاً وفهماً لحقائق العمران الأولى في تاريخ الفكر البشرى أجمع. إن ابن خلدون تصور وقدم للبشرية فلسفة للتاريخ تعد أعظم عمل من نوعه (دكتور صلاح الدين بسيوني رسلان ـ السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون ص 7، 8 وما بعدها).

25) دكتورة رجاء ياقوت صالح ـ **تيارات الفكر الفرنسي المعاصر** [الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1989]ص:178-179.

هذه الظواهر في نشأتها وتطورها وما يعرض لها من أحوال.[26] فمهمة دراسة ابن خلدون للتاريخ تكمن في بيان كيف تتقدم الحضارة من البداية الخشنة إلى الترف الناعم وتزدهر، ثم تضمحل وتموت.[27] وحركة التاريخ هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة وتسير هذه الحركة، لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة.[28] فهذا التفسير الطبيعي لعوامل قيام واضمحلال الحضارة عند ابن خلدون وغيره يصنف حسب تعبير اشفيتسر ضمن التفسيرات غير الأخلاقية لعوامل قيام واضمحلال الحضارات.

والعصبية عند ابن خلدون تحتل مكانة هامة لأنها مغروسة في طبيعة البشر يقول: "وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلّة وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي ممن أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرّة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم".[29] وتلك هي عملية حتمية لا تسمح للعامل الروحي

---

[26]) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون **"مقدمة ابن خلدون"** مهد لها ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها وحققها ، وضبط كلماتها ، وشرحها ، وعلق عليها ، وعمل فهارسها دكتور علي عبد الواحد وافي الجزء الأول ــ[دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ــ التنفيذ : الهيئة المصرية العامة للكتاب 2006] ص : 184 .

[27]) دكتور محمد عبد الله عنان ــ **ابن خلدون** ــ حياته وتراثه الفكري ــ الطبعة الأولى [دار الكتب المصرية بالقاهرة 1933] ص: 150.

[28] () د. محمد عابد الجابري ـ **فكر ابن خلدون** ــ العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي [دار الشئون الثقافية العامة بغداد ــ دار النشر المغربية] ص 209 ـ 210.

([29]) ابن خلدون عبد الرحمن ــ **المقدمة** ــ تحقيق الأستاذ حُجر عاصي ص: 88.

والفكري والأخلاقي بالتدخل في إنقاذ الحضارة، والعمل على بقائها واستمرارها.

والعصبية طبقاً لمفهوم ابن خلدون تقوم في بنيتها على الالتحام بالنسب والرحم، أو ما كان متصلاً بمعنى النسب، مثل الولاء والحلف، ذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر، ومن دواعيها الدفاع عن ذوي القربى وأهل الأرحام، فإن الغريب يجد غضاضة في نفسه حين يرى ضيماً ينزل بذوي رحمه، أو هلكة تصيبهم، فينشط للدفاع عنهم.[30] والعصبية التي اكتشفها ابن خلدون في الطبيعة الإنسانية لا تزيد عن مجرد مظهر حتمي يعمل عمله في التاريخ، وهو ما يرفضه المثاليون والأخلاقيون.

ويعالج ابن خلدون البدو والحضر من ناحية على أساس أن كلاً منهما مرحلة تعقب الأخرى، ومن ناحية أخرى في نفس الوقت وفي منطقة واحدة تتعايش جماعات بدوية وحضرية، وكانت الجماعة المهاجمة النشطة هي جماعة البدو ـ فرجالها يتميزون بالشجاعة والإقدام، وكانوا يمتلكون الحد الأدنى للمعيشة ـ ولذا أيضاً تقوى روابط الوحدة فيما بينهم.[31] غير أن كارل بوبر يؤكد على وجود خصائص أخرى تميز المجتمعات البدائية أو كما يسميها هو المجتمعات القبلية، ومن أهم تلك السمات التفكير الخرافي أو اللاعقلاني.[32] وإن ما يميز ابن خلدون بالنسبة لمكيافيللي أو مونتسكيو وبالنسبة للرؤية الوضعية للتاريخ التي نعرفها الآن، هو أنه يلتزم بدراسة

---

[30]) دكتور مصطفى الشكعة **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته** [الدار المصرية اللبنانية 1992] ص : 69.

[31]) أ. أ. اجناتنكا ـ **ابن خلدون** ترجمة ودراسة: د. علاء حمروش [مركز اتحاد المحامين العرب للدراسات والبحوث القاهرة سنة 1986]ص: 69 ـ 70.

([32]) Popper R. Karl **The open society and its enemies** online [1966] p:175. Available from googlebooks.com [Accessed 18th September 2015].

العناصر المكونة للأشياء وذلك يقوده إلى البحث فيما وراء ظواهر الأحداث ليتعرف على الحياة التي تعطي الأحداث مدلولها ومعناها.[33]

2ـ النظرية الدورية عند فيكو:

توصف نظرية فيكو بالحتمية في التاريخ، ومن ثم يشبه ابن خلدون، ويشترك معه أيضاً في البحث عن قوانين عامة في التاريخ. ففي حين درس ابن خلدون تاريخ العرب وانتهي إلى نظرية العصبية، درس فيكو التاريخ المصري القديم وانتهي إلى عملية ثلاثية دورية. وعلى النقيض من ذلك يوجد اتجاه المثاليين والروحيين والأخلاقيين. والسمة الرئيسية التي تجمع بين هذين الفريقين هي أنهما ينطلقان من مقدمات فلسفية وأفكار أولية، ويحاولان إخضاع الحضارات كلها لها.

ويذكرنا بيتر بيرك بأن فيكو كان منسجماً مع النظرة الدائرية التقليدية للتاريخ وقال بأن فيكو اتخذ هذه الفكرة من المؤرخ اليوناني القديم بوليبيوس الذي افترض أن المونارکية أعقبتها بشكل طبيعي الارستقراطية والارستقراطية أعقبتها الديمقراطية، وعندما سقطت الديمقراطية نشأت المونارکية مرة أخرى. واعترف فيكو نفسه بشكل مألوف بثلاث عصور تاريخية لماركوس فارو تيرينتيوس: 1ـ العصر الأسطوري، 2ـ العصر المظلم، 3ـ العصر التاريخي، واعترف أيضاً بأن تصوره يستفيد بشكل أعظم "من العصور القديمة للمصريين".[34] يرى فيكو أن الأمم في تطورها تتقدم وترتقي

---

33) دكتورة رجاء ياقوت صالح ـ **تيارات الفكر الفرنسي المعاصر** [الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1989]ص:178.

(34) Fahey Michael W.Anthony **Vico's Road to Postmodernism** supervisors: Kelly Thomas and Lebech Mette [Faculty of Philosophy – NUI Maynooth – January 2006] pp:14-15.

من الهمجية إلى الأديان، ثم تنتقل إلى الخضوع للقوانين والحكومات، حتى تصل إلى مرحلة التعامل الإنساني في حياة اجتماعية منظمة. وكل الشعوب تمر بالتاريخ المثالي الأبدي في نشأتها وتطورها ونضجها ثم تدهورها وسقوطها.(35)

وبمزيد من الإيضاح نقول إن تاريخ البشرية وفقاً لجيامباتستا فيكو عملية دورية متضمنة في دورات أو تحولات أبدية كل منها يتألف من ثلاث عصور متميزة: عصر الآلهة، عصر الأبطال، عصر البشر. وأن العقل الإنساني يبلغ قمته في عصر البشر ومن ثم يسقط في العماء ـ في نفس الوقت الذي تبدأ فيه عملية دورية مرة أخرى. ويمكن القول منذ البداية أن هذه المعرفة بالتاريخ كعملية دورية ليست فكرة أصلية. وفي الواقع، فإن إيطاليا الوسيطة في ذلك الوقت شأنها شأن الأقطار الأوروبية الأخرى، تعتقد بشكل عام أن التاريخ البشري كما هو الحال بالنسبة للفصول الأربع تحكمه نفس القوانين ولا تخضع النظرة في التاريخ لنفس المتغيرات الفصلية الجارية المأخوذة من اليهودية ـ التقليدية المسيحية المستمدة من الشعب الصحراوي.(36)

لقد ميز فيكو في كتابه وفقاً للتقليد المصري القديم ثلاث مراحل تعقب عصر الجبابرة ما قبل التاريخي. وهذه العصور هي: 1) عصر الآلهة وفيه يعتقد الوثنيون أنهم يعيشون في ظل حكومة مقدسة، إذ يتحكم المبشرون والكهنة في كل شيء أي الأشياء العتيقة في التاريخ الدنيوي.(37) فالمرحلة الإلهية تتصف

---

35) دكتورة عطيات أبو السعود ـ **فلسفة التاريخ عند فيكو** [منشأة المعارف بالإسكندرية 1997] ص: 95 ـ 96.

(36) Fahey Michael W.Anthony **Vico's Road to Postmodernism** supervisors: Kelly Thomas and Lebech Mette [Faculty of Philosophy – NUI Maynooth – January 2006] pp:14-15.

(37) Lowith Karl – Meaning in History [Chicago Press 1949] P: 131

بالتأليه واعتبار كل ما في العالم ملكاً للآلهة، والحكومة نفسها إلهية لها إرادة آمرة ناهية، وهي تختار من يمثلها على الأرض وكان الحكم الاستبدادي فيها بيد الكهنة.[38] وترتبط هذه المرحلة بالطبيعة الشعرية الخلاقة وهي طبيعة مقدسة لأنها تنسب إلى الأشياء الطبيعية كينونة لموضوعات تبعث فيها الآلهة الحياة، واختيار الآلهة لها وفقاً لفكرتها عنها.[39] ويرتبط بها أيضاً مجموعة من العادات وهي جميع العادات المصطبغة بالدين والتقوى كما هي عند ديوكاليون(•) Deucalton وبورا(•) Pyrrha، النابعة من الطوفان.[40] وارتبط بها كذلك لغة من النوع الديني، وهي لغة صامتة خرساء، أي لغة مقدسة تصاحب المرحلة الدينية الأولى وتتم بها الطقوس ويطلقون عليها اللغة السرية المقدسة. وقد تمثل هذا النوع من اللغات عند المصريين القدماء في اللغة الهيروغليفية.[41]

2) عصر الأبطال وهو العصر الذي يتحكم فيه الأبطال في الأمم الأرستقراطية في كل مكان بافتراض تفوق معين للطبيعة التي يعتقدون أن ذواتهم تتميز فيها على الدهماء.[42] فالمرحلة البطولية هي مرحلة أنصاف الآلهة من البشر الذين

---

[38]) دكتورة عطيات أبو السعود ـ **فلسفة التاريخ عند فيكو** [منشأة المعارف بالإسكندرية 1997] ص: 95.

([39])Vico Giambattist – **The New Science** – Translated by Thomsa Goddard Bergin [Cornell University Press, New York 1948] P: 302.

(•) ديوكاليون في أساطير اليونان ابن بروميثيوس ووالد هيلين، نسب اليونان أنفسهم إليه، كتب له أن ينجو مع زوجته بورا بعد الطوفان العظيم ثم جاءتهما من السماء نبوءة تطلب إليهما أن يرميا وراء ظهريهما عظام أمهما الأرض فاستجابا للنبوءة، فإذا بالعظام تنقلب بشراً يملأ الدنيا من بعدهما.

(•) بورا في الأساطير اليونانية كانت ابنة ابيمثيوس وباندورا وزوجة ديوكاليون.

([40]) **Ibid** P: 303.

[41]) دكتورة عطيات أبو السعود ـ **فلسفة التاريخ عند فيكو** ص: 92.

([42]) Lowith Karl – Meaning in History P: 131

يزعمون أنهم ينحدرون من أصل إلهي لينظر إليهم نظرة التقديس والتأليه. وقد سمي عصرهم بعصر الأبطال.[43] ويرتبط بعصر الأبطال الطبيعة البطولية، حيث ينظر الأبطال إلى ذواتهم على أنهم منحدرين من أصل إلهي؛ لأنهم حينما يعتقدون بأنهم آلهة كل شيء فإنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أطفال جوبتر، إذ أنهم ولدوا في رعايته.[44] ويرتبط بعصر الأبطال أيضاً العادات الغضبية والشكلية كتلك المرتبطة بأخيل.[45] أما اللغة من النوع الثاني فكانت هي اللغة الرمزية التي قامت على الصور والاستعارات، وهي لغة الشعارات البطولية التي عاشت في ظل النظم العسكرية.[46]

3) عصر البشر وفيه يدرك جميع البشر ذواتهم باعتبارهم متساوون في الطبيعة الإنسانية، لذا أقاموا أولاً دولاً شعبية وبعدئذ ملكيات.[47] والمرحلة البشرية تتحقق فيها المساواة في الحقوق أمام القانون وحصول كل إنسان على حقوقه الطبيعية المشروعة في ظل حكومات ديمقراطية شعبية حققت المساواة بين طبقة النبلاء وطبقة العامة واعترفت بحق هذه الطبقة الأخيرة في المشاركة في نظام الحكم.[48] ويرتبط بعصر البشر الطبيعة الإنسانية، ومعرفة الذكاء ومن ثم التواضع، والرقة والحصافة، من أجل قوانين الضمير، العقل والواجب.[49] ويرتبط به أيضاً من النوع الثالث من العادات

---

[43]) دكتورة عطيات أبو السعود ــ **فلسفة التاريخ عند فيكو** ص: 95 ــ 96.

([44])Vico Giambattist – **The New Science** – Translated by Thomsa Goddard Bergin P: 302.

([45]) **Ibid** P: 303.

[46]) دكتورة عطيات أبو السعود ــ **فلسفة التاريخ عند فيكو** ص:92.

([47]) Lowith Karl – Meaning in History [Chicago Press 1949] P: 131

[48]) دكتورة عطيات أبو السعود ــ **فلسفة التاريخ عند فيكو** [منشأة المعارف بالإسكندرية 1997] ص: 96.

([49])Vico Giambattist – **The New Science**_ Translated by Thomsa Goddard Bergin P: 302.

الواجبات التي يتم تعليمها عن طريق الإحساس بالواجب المدني."[50] وأخيراً يأتي النوع الثالث من اللغات وهي لغة الحديث المنطوق الذي تستعمله كل الشعوب الآن كما هي لغة الرسائل والحياة اليومية.[51] إن نزعة فيكو الحتمية التي تتسم بالدورية يمكن وضعها ضمن ما سماه اشفيتسر بالاتجاه اللاأخلاقي.

يستبعد دعاة النظرية الدورية في التاريخ تماماً دور الإنسان في صنع حضارته بحيث لا تعتبر العوامل الروحية والفكرية والأخلاقية إلا مجرد انعكاسات لهذه العملية. يقول اشفيتسر: "إن هؤلاء الذين ينظرون إلى انحلال الحضارة كشيء عادي وطبيعي تماماً يواسون أنفسهم بالفكرة القائلة أنها ليست الحضارة، وإنما الحضارة التي سقطت ضحية للانحلال؛ وأنه سوف يوجد عصر جديد وجنس جديد ستزدهر فيه حضارة جديدة. لكن ذلك هو الخطأ. فالأرض لم يعد بها مخزون، مرة أخرى من الشعوب التي لم تستخدم بعد، والتي يمكن أن تخلُفنا وتأخذ مكاننا في مستقبل بعيد كقادة للحياة الروحية. وإننا نعرف بالفعل كل ما لدى الأرض من سكان. فلا يوجد من بينها أحداً لم يشارك بالفعل بنصيب في حضارتنا ذلك بأن مصيرها الروحي يتحدد بمصيرنا. وجميعها، الموهوب وغير الموهوب، البعيد والقريب، قد شعر هؤلاء بتأثير القوى البربرية التي تنتشر بيننا. وهم جميعاً مثلُنا مصابون بالداء، ولن نشفي منه إلا إذا أمكن شفاءهم." [52] إن موقف اشفيتسر إذن يختلف تماماً عن موقف دعاة الحتمية إذ أنه يضع الأخلاق كأساس لقيام الحضارات ومن ثم ينبذ كل التفسيرات الأخرى غير الأخلاقية للحضارة.

([50]) **Ibid** P: 303.

[51]) دكتورة عطيات أبو السعود ــ **فلسفة التاريخ عند فيكو** ص:92.

[52](Schweitzer Albert (– **the decay and the restoration of civilization** Part 1 PP: 63 – 64.

ثانياً: نظرية القوة عند مكيافيللى ونيتشه:

إن مكيافيللي(*) هو أول شخص درس السياسة والحكومة كممارسة فعلية بطريقة موضوعية، وفيما نسميه الآن بالاتجاه العلمي[53]. فقد وضع منهجاً دقيقاً للأمير يسير عليه ليحقق أهدافه يستند إلى القوة والدهاء، استمده من قانون الغاب، فالقوة من طبيعة الأسد، والمكر أو الدهاء من طبيعة الثعلب.[54] فالنزعة اللاأخلاقية في إطار نظرية القوة عند مكيافيللي تعبر عن نفسها إذن في محاولته تفسير التاريخ والحكم عليه، وهذا هو المبدأ الشهير القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة. ومن هنا نلاحظ وجود اختلاف واضح بين نظرة مكيافيللي اللاأخلاقية إلى الدولة وبين نظرة اشفيتسر الأخلاقية، ففي حين رأى مكيافيللي أن القوة لا الأخلاق هي العامل الأساسي في الحفاظ على الدول، رأى اشفيتسر أن الأخلاق هي العامل الحاسم في إعادة بناء

(*) يعتبر مكيافيللي [1469– 1527]، الباحث السياسي الإيطالي على نحو شائع المفكر السياسي الأكثر تأثيراً في عصر النهضة. ولد في فلورنسا، وتربي على التعاليم الإنسانية المدنية. وكان منذ 1498 إلى 1512 سكرتيراً للسفارة الثانية لجمهورية فلورنسا، بالإضافة إلى مسئولياته عن الشئون الأجنبية وإحياء الميليشيا المدنية المحلية. وتضمنت واجباته العديد من البعثات الدبلوماسية المختلفة في كل من إيطاليا وخارجها. وأقيل بعودة حكم المدنتشي عند سقوط الجمهورية في 1512. وأحيل مجبراً إلى التقاعد منذ سنة 1513 إلى 1527، وتحول من الكتابة والوظيفة غير الاعتيادية إلى كتابة أعمدة صغيرة.
وكتابات مكيافيللي تصنف تكوينياً في مقولتين مترابطتين: كتابات السفارة [تقارير، memoranda، وكتابات دبلوماسية] وكتب أساسية، ومن بينها كتاب الأمير الشهير [1513]، المطارحات [1517]، فن الحرب [1520]، تاريخ فلورنسا [1525]، والدراما الكوميدية mandragola [1518].

[Cambridge Dictionary Of Philosophy P: 455**]**

(53) Magee Bryan – **The Story Of Philosophy** [A Dorling Kindersley Book – 2001] P: 72.

(54) Machiavelli Nicola – **The Prince –** Translated with Notes by George Bull [Penguin Books 1999] P: 56.

ـ نيكولا مكيافيللي ـ **الأمير ـ دراسة في الفقه السياسي** [فاروس للنشر والتوزيع] ص:151 ـ 152.

الحضارة. وأن الإنسان في نظره هو محور التاريخ، والحكم على التاريخ لن يأتي إلا من خلال الإنسان.

رأى نيتشه(*) أنه يوجد أناس أخيار في ذاتهم، وهم الأقوياء الذين يحتلون مراكز اجتماعية عالية، وهم الذين يشعرون بسمو النفس وعزتها، فكل أفعالهم خيرة بصرف النظر عن حكم العامة من الناس عليها، ونيتشه يميز بين النبلاء من الناس، وبين عامة الناس، فهؤلاء النبلاء تصدر عاداتهم وأخلاقهم عن سمو النفس، بينما عادات العامة عادات وضيعة، ونيتشه يفضل أخلاق النبلاء الأقوياء على أخلاق الضعفاء.[55] والإنسان الأعلى تصدر أفعاله عن إرادة القوة، فلا يعرف إلا الإيذاء والهدم، كما أنه لا يعرف إلا السيطرة على من حوله وهضم حقوقهم واستغلالهم كما أنه لا يعرف أيضاً ما يهم الأغلبية، فليس مهم عنده أن تكون بائسة أو غير بائسة كما فعل "نابليون" بين عامي 1789 – 1815 وأن ما يقدمه نيتشه هو البطل وليس الجماهير، فهو لا يهتم إلا بتمجيد الحرب أيضاً.[56] إن نظرة نيتشه هكذا لن تكون مقبولة على الإطلاق إذا قورنت بنظرة اشفيتسر، إنها فلسفة ميزت بين الناس، واهتمت بالأقوياء وحطت من قدر الكافة. أما عند اشفيتسر فلا مجال للتمييز بين

(*) نيتشه (1844-1900) فيلسوف ألماني وناقد ثقافي. ولد في مدينة صغيرة في مقاطعة بورسيا في سكسونيا. وأكددت تربية نيتشه المبكرة علي الدين واللغات الكلاسيكية والأدب. وبعد عام من الجامعة في بون تحول إلى leipzing، حيث واصل الدراسات الكلاسيكية. ومن ثم عكف علي العالم كإرادة وتمثل لشوبن هاور، الذي أثر بكل تأكيد في اهتماماته اللاحقة وتفكيره الفلسفي المبكر. ومهما يكن من شيء فإنه كلغوي كلاسيكي فإنه عين أستاذا في جامعة سويسرا في باسل، حتى قبل أن يحصل علي رسالته في الدكتوراه ومن المدهش في عمر مبكر الرابع والعشرين.

[Cambridge Dictionary Of Philosophy P:532**]**

55) دكتورة نازلي إسماعيل حسين – **فلسفة القيم** [مجموعة من البحوث نشرت في حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس 1958-1964**]** ص: 187.

56) دكتور أحمد محمود صبحي – **في فلسفة التاريخ** – نقلاً عن عبد الرحمن بدوي – نيتشه ص: 119.

الناس، فلا وجود لسادة أو عبيد، فالبشر جميعاً أخيار، وأخلاق احترام الحياة عند اشفيتسر هي أصدق تعبير على حكمه على التاريخ.

إن الحضارات الكبرى في نظر نيتشه قد نشأت في التاريخ على يد قله من الأرستقراطيين الممتازين على شكل حيوانات مفترسة، شقراء تزرع الأرض في أسيا وأوربا وجزر المحيط الهادي، وتفرض إراداتها على كل الشعوب التي تمر بها، هكذا نشأت الحضارات اليونانية والرومانية والجرمانية.[57] فإرادة القوة إذن هي العامل الأساسي في التاريخ، فالحضارات الكبرى في التاريخ هي ثمرة عمل الأقلية لا الأغلبية. ونظرة نيتشه بهذا المعنى تؤكد وترسخ جذور العرقية، وهذه هي الأخرى علامة بارزة على حكمه اللاأخلاقي على التاريخ.

ثالثاً: النظرية الدورية عند شبنجلر:

لقد نظر شبنجلر إلى التاريخ على أنه يتركب من كائنات عضوية حية هي الحضارات؛ ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي إبان تطوره. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها؛ أو أن الحضارة تشبه تماماً فصول السنة.[58] يقول: "ففي مصائر(•) الحضارات المتعددة التي تتبع

---

[57]() دكتور أحمد محمود صبحي ـ **في فلسفة التاريخ** ـ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي ـ نيتشه ص: 119.

[58]) دكتور عبد الرحمن بدوي **"شبنجلر"**[وكالة المطبوعات ـ الكويت 1982م] ص : 101 ، 103 ـ 104.

•( ) In the destinies of the several Cultures that follow upon one another, grow up with one another, touch, overshadow, and suppress one another, is compressed the whole content of human history.

الواحدة منها الأخرى، أو التي تنمو إحداها إلى جانب الأخرى، أو تلامس الواحدة منها الثانية، أو تغمر هذه تلك بظلالها، أو تخمد إحداها أنفاس الأخرى، أقول في مصائر هذه الحضارات يضغط كامل محتوى التاريخ البشري".[59] بالطبع يرفض اشفيتسر هذه النظرة العضوية للتاريخ، ويؤكد على دور العوامل الأخلاقية فيقول: "وإذا كان العامل الأخلاقي هو العامل الأساسي في الحضارة، فإن الانحلال يتحول إلى نهضة بمجرد أن يدفع النشاط الأخلاقي إلى العمل مرة أخرى في معتقداتنا وفي الأفكار التي نأخذ على عاتقنا أن نطبع بها الواقع. ومحاولة إعادة ذلك هو سعي قيم، ويجب أن يغمر العالم.[60] فالأخلاق إذن لا العوامل الطبيعية الحتمية هي العامل الحاسم في قيام وانهيار الحضارات.

فلقد اعتقد شبنجلر أن نهوض الحضارة، وتدهورها وأفولها لا يعتمد على ما يدعى بقوانين الطبيعة. ولكنه يخضع لقوة أعظم هي قوة المصير. "فالمصير" هو الذي يسير التاريخ الإنساني وليس العلية. ووفقاً لشبنجلر لا تولد الحضارة في اللحظة التي تستيقظ فيها روح عظيمة من بروتوبلازم الروح الأولى للإنسانية الدائمة الطفولة، ثم تنفصل من اللاصورة في صورة محدودة. وتتحول من اللامحدود والدائم إلى شكل شيء فان محدد. وتموت الحضارة بالفعل عندما تكون هذه الروح قد حققت بالفعل جملة ممكناتها كاملة. التي تظهر في شكل شعوب ولغات وعقائد وفنون وعلوم. وترتد بعد ذلك إلى صورة الروح

([59]) Spengler Oswald – **The Decline of the West** – translated by Charles Francis Atkinson [New York 1932] P: 104. available from goggle books. Com [accessed November 6th 2015]

the decay and the restoration of –) Schweitzer Albert [60](**civilization** p:64.

الأولى.[61] إن نظرة شبنجلر هذه لا تفسح مكاناً للعامل الإنساني بيد أن اشفيتسر يرى أننا لا نتكلم عن حضارة جنس وإنما حضارة الإنسانية، حضارة الحاضر والمستقبل على السواء، فإذا كان الاعتقاد بميلاد حضارتنا أمر عديم الجدوى فإننا ينبغي الإقلاع عن مثل هذا الانهيار.[62] فالفارق بين نظرة اشفيتسر وشبنجلر هو أن شبنجلر جعل العامل الأساسي في قيام واضمحلال الحضارة هي العوامل البيولوجية، بينما العوامل الأخرى الفكرية والروحية والأخلاقية مجرد مظاهر. أما نظرة اشفيتسر فهي على العكس من ذلك تهتم بالجوانب اللامادية وتعتبرها أساس قيام وانهيار الحضارات.

أوضح شبنجلر تاريخ العالم على أنه تعاقب لـ"لحضارات"، وكل منها تمر بمراحل مختلفة من النمو. وقد وصلت الآن الحضارة الأوروبية إلى نهاية مرحلتها! وعلاوة على ذلك فإن كتابه سقوط الغرب هو رفض لفكرة التقدم وترويج لموجة من "التشاؤم الحضاري"ulturpessmus التي سيطرت على أوروبا بعد الحرب العظمى.[63] ورأى تشابهاً بين قيام الحضارات ونموها ووصولها إلى القوة ثم انحدارها، وتصور أنها عملية بيولوجية، شبيهة بما يجرى على الكائنات الحية من تطور طبيعي عضوي بالضبط كما قال ابن خلدون. ورأى أن كل حضارة تمر في مراحل عُمر تُشبه مراحل أعمار

---

[61]) أرنست كاسيرر ـ **الدولة والأسطورة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب] ص: 382 ـ 383.

[62]) Schweitzer Albert -) **The Decay and the Restoration of Civilization** p:64.

([63]) Stirk S.D, M.A[Oxon], Dr.phil.[Breslau] **The Prussian Spirit** , A Survey Of German Literature and Politics 1914-1940[Faber and Faber limited- London 1940]p:60.

البشر.[64] إن التفسير الحيوي لعمليات قيام وانهيار الحضارة يدخل ضمن التفسيرات اللاأخلاقية للحضارة عند اشفيتسر.

ويقابل شبنجلر بين عالم الروح وعالم الطبيعة، فهما يسيران على نمط واحد، ومن ثم تخضع الحضارة للحتمية شأنها شأن الطبيعة، والإنسان يمكنه أن يفهم التاريخ كما يمكنه أن يتنبأ بالمستقبل لكنه لا يستطيع أن يغير فيه شيء إذ أنه خاضع لقوة المصير. والمصير لا يتحقق إلا بوجود شرطين أساسيين: أولهما وجود ذات وثانيهما وجود أحداث خارجية ينشأ بينهما صراع وكنتيجة لهذا التفاعل يتحدد سلوك الذات لمدة زمنية معينة.[65] يقول كولن ويلسون: "إن طريقة شبنجلر الأساسية تعتمد على مقارنة "الحضارات"، ومن الضروري أن نؤكد على أنه اعتقد أن التاريخ يمكن أن يكون علماً كعلم الأحياء أو الفيزياء".[66] ويمكن القول أن قوانين التعاقب التاريخية ناقصة ولا يمكن اعتبارها قوانين بل يمكن اعتبارها مجرد اتجاهات، ومن ثم يختلف الاتجاه عن القانون ولا يصلح بوجه عام أن يكون أساساً للتنبؤات العلمية [67].

إن التاريخ البشري في رأي شبنجلر يسير في دورات مقفلة تستقل كل منها عن الأخرى تمام الاستقلال. وكل دورة من هذه الدورات تبدأ بمرحلة "الحضارة" وهي فترة بناء فني وفكري، تتميز بالحيوية والسعي إلى الكشف والتجديد الدائم، فهي مرحلة الطفولة والشباب الغض بالنسبة إلى حياة المجتمع،

---

64) دكتور حسين مؤنس ــ **التاريخ والمؤرخون** [دار المعارف 1984] ص: **174 ــ 175**.

65) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **شبنجلر** ضمن سلسلة خلاصة الفكر الأوربي [1945]ص:48.

66) كولن ويلسون ــ **سقوط الحضارة** ــ الطبعة الثالثة ــ نقله إلى العربية أنيس زكي حسين [منشورات دار الآداب ــ بيروت 1982] ص: 129 ــ 130.

67) كارل بوبر ــ **عقم المذهب التاريخي** ــ ترجمة دكتور عبد الحميد صبره ص: 148.

أما المدنية فهي الفترة التالية التي تبلغ فيها الحضارة مرحلة النضج، فلا يعود فيها مجال للتجديد أو للكشف وإنما تستغل كل الإمكانات التي أتاحتها الحضارة من قبل. وبينما يتجه الفكر والفن من الحضارة إلى الازدهار، فإن الاهتمام في فترة المدنية يغدو منصباً على الغزو والفتح والعناية بالشئون الاقتصادية.[68] ومن ثم يتعارض تفسير اشفيتسر لانحلال الحضارة أو الثقافة وإعادة بنائها مع شبنجلر في نقاط قليلة فقط إذ هو يستخدم هذه المصطلحات المترادفة وبشكل مباشر. ويتناول في هذا المجال الأخلاق من حيث طبيعتها، ودورها، وكيف يمكن أن تتحقق ـ أكثر من أن تتناول أسباب قيام وسقوط الحضارة بكل صرامة. فتصور اشفيتسر للحضارة أخلاقي بصورة واضحة.[69]

يرفض اشفيتسر جميع صور الحتمية لأنها تدعو إلى التشاؤم، إذ أنه يعلن أننا نستطيع فقط أن نستنتج من تاريخ الماضي ما كان، لا ما سيكون. حتى إذا لم يثبت أن شعباً منفرداً قد عاش أبداً انحلال حضارته وميلادها، ونحن نعلم على الفور أن هذا الذي لم يحدث على الإطلاق بعد ينبغي أن يحدث لنا، ومن ثم لا يمكن أن نقنع بالقول أن الأفكار الأخلاقية التأملية التي ترتكز عليها الحضارة أصبحت تالفة في مجرى التاريخ، فنواسي أنفسنا بالتأمل بأن هذا هو بالضبط مطابق للعمليات العادية في الطبيعة. ونحتاج لمعرفة لماذا حدث ذلك حتى الآن، وأن نستنتج التفسير لا من المشابهة بالطبيعة، وإنما من قوانين الحياة الروحية. ونريد أن نمسك بأيدينا مفتاح السر، وكذلك يمكن أن نفتتح عصر جديد، العصر الذي يصبح فيه التالف غير تالف مرةً أخرى فلم تعد تصبح الروحية والأخلاقية. وينبغي دراسة تاريخ الحضارة لا كما فعل أجدادنا وإلا سنضيع

---

[68]) د. فؤاد زكريا ـ **الإنسان والحضارة** ـ ص:17.

([69]) Sorokin Pitirim A. – **Social Philosophies of an Age of Crisis** [Boston The Beacon Press 1950] P: 176.

نهائياً.[70] إن اشفيتسر بهذا يحدوه الأمل عن طريق الأخلاق في بناء الحضارة الإنسانية من جديد طالما أن قوانين الحياة الروحية هي الأساس.

إن التاريخ وحسب اعتقادنا لا يعيد نفسه، وأن أحداثه لا تتسم بالتكرار، ولا وجود لعمليات دورية منتظمة، وما ذلك إلا مجرد أوهام وألاعيب خيال، فمشكلاتنا ليست هي مشكلات الماضي وإن تشابهت أو تقاربت، وزماننا ليس هو الماضي وإن اتصلت اللحظات وإن استمرت كتيار زمني متدفق. ومشكلاتنا وأحداثنا ليست هي مشكلات وأحداث المستقبل وإن تقاربت وتشابهت. فقضايا المستقبل ومشكلاته وأحداثه التي نتوقعها ونحن في الحاضر لن تكون أبداً هي ذاتها قضايا الماضي ومشكلاته وأحداثه إذ كيف يمكن عبور الهُوة بين ماض قد نعرفه أو لا نعرفه وبين مستقبل بعيد تماماً عن إدراكنا قد نتنبأ به أو نتوقعه بدقة أو لا نتوقعه. فبعضنا قد يزعُم أن الحاضر هو حلقة الوصل بينهما، لكن هذا الرأي لن يكون صائباً لأن صور الماضي والمستقبل لم تكتمل بعد على خريطة الحاضر. بقي لنا القول بزيف هذا الاعتقاد، وعدم وجود عملية دورية تقر بقيام حضارة وانهيارها إذن فليس لدينا دليل حقيقي يبرهن على صدق النظرية الدورية كما هو الحال في العلوم الطبيعية.

رابعاً: الحضارة والنظرية العرقية:

يعرف "موس" العرقية بأنها ظاهرة اجتماعية تتمثل في الأشكال الاقتصادية والدينية والسلالية، وهذه الأشكال تتفاعل

---

[70] Schweitzer Albert –) **the decay and the restoration of civilization** pp: 66 – 67.

وتتحالف مع بعضها البعض.[71] وتاريخياً فعندما ينشب صراع بين شعبين نتيجة للاحتكاك الثقافي والحضاري والاستعمار السياسي والاقتصادي فإن الشعب الذي يقدر له الظفر في هذه المجالات أو في واحدة منها، فإنه لابد أن يتخذ لنفسه الأسباب التي تضمن بقاؤه واستمراره سياسياً واقتصادياً وحضارياً، ويروج لنفسه ادعاء التميز العقلي والنفسي على الأقوام المنهزمة.[72] بينما رأى اشفيتسر أن أفكاراً غير إنسانية سادت بين الناس وكان من نتيجتها أن تولدت عقلية اجتماعية تعمل على الحط من قدر الإنسانية عند الأفراد، واعتبر أن الصفات الطبيعية للأجناس ليست حجة قاطعة للتمييز بين الأجناس، ومن ثم لا تصلح هذه الصفات في نظره أن تكون ميزة لجنس على حساب الأجناس الأخرى فاشفيتسر يهتم بالعلاقة بين الإنسان والإنسان، ويرفض اعتبار الأجناس الملونة ممتلكات مادية، إذ أنها قد نشأت نتيجة لافتقار الإنسان إلى الجانب الإنساني. وعلى هذا اعتبرت بعض هذه الأجناس مجرد قطع من السائمة.[73]

وبالإشارة إلى داروين نجد أنه أدخل الإنسان وسط نظام الكون في كتابه "أصل الإنسان". حيث أن الإنسان قد نتج عن قانون الاختيار الطبيعي مثله في ذلك مثل كل بقية الأجناس البشرية الحية ـ لذلك فمن حق جوبينو وخصوصاً شامبرلين أن يستنتجا نظرية خاصة بالعنصر طالما أنه ليست للإنسان غاية تتعدى وجوده على الأرض وطالما أن القوة والفعالية هما المعياران الوحيدان للحقيقة والتطور.[74] إن هذه التفسيرات كلها

([71])Boxter Poul and Basil sanson **Race and social difference** [C. Nicholls company 1 td 1972] p: 127.

[72]) المجلة القومية الاجتماعية ص: 7 وما بعدها

[73]) Schweitzer Albert – **The Decay and the Restoration of Civilization** p: 32.

[74]) دكتورة رجاء ياقوت صالح **تيارات الفكر الفرنسي المعاصر** [الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1989]ص:185.

لم يلجأ اشفيتسر إلى رد العنصرية إلى أي منها, لأنه يؤمن بأن العنصرية نشأت نتيجة للفقر الروحي والأخلاقي.

وقد اعتقد جوبينو أن الجنس الآري هو الجنس الوحيد الذي قد توفرت له الإرادة والقدرة على إنشاء حياة متحضرة وليست للأجناس الأخرى أي إرادة أو قدرة على الحياة. فمن بين الشعوب الوفيرة التي تعيش أو عاشت على الأرض لم يرتق منها إلى مرتبة المجتمعات الكاملة أكثر من عشر شعوب فقط. أما باقي الشعوب فإنها قد دارت حول هذه الشعوب العشرة.[75] إذن فالتاريخ بهذا المعنى يخضع للحتمية، ومصير الحياة يتوقف على الجنس الأبيض وحده, فنظرة جوبينو إلى التاريخ تختلف عن نظرة اشفيتسر, فاشفيتسر يخضع أحداث التاريخ للأخلاق، فالأخلاق هي التي تصنع الحضارة ولا يقوم بهذا الدور جنس دون الآخر.

وخلاصة هذا أن الطبيعيين يخضعون التاريخ لعوامل طبيعية، فقيام الحضارة عندهم أمر حتمي وكذلك تدهورها، هذه النظرة الطبيعية تقرر أنه من الممكن القيام باستقراء الوقائع الماضية والتنبؤ بالمستقبل، وشأن التاريخ شأن أي شيء في الطبيعة، هذه الآراء التي تبناها دعاة الحتمية التاريخية تأخذ أشكالاً متعددة، كالقول بأن الصفات الجسمانية هي التي تسير التاريخ، أو أن التاريخ يخضع للعوامل الاقتصادية أو أن التاريخ مثله مثل الكائنات الحية لا يمكن التحكم فيه، أما عند اشفيتسر فإن قوة الروح الأخلاقية وكل المثل العليا الثمينة هي التي يمكنها النهوض بالحضارة، وأن الافتقار إليها سيؤدي إن آجلاً أو عاجلاً إلى تدهور الحضارة.

---

[75]) أرنست كاسيرر – **الدولة والأسطورة** – ترجمة د/ أحمد حمدي محمود ص: 301.

خامساً: العوامل الاقتصادية في الحضارة:

1 ـ العامل الاقتصادي عند ماركس:

إن ثمة محاولة لتفسير التاريخ على أنه خاضع للاقتصاد، وهذه المحاولة يعد ماركس رائدها، فالماديون يشتركون مع المثاليين والروحيين والأخلاقيين في الاهتمام بالإنسان. فالماديون يرون أن الاقتصاد وحده هو القادر على تحقيق السعادة والرفاهية للبشرية، أما الفلاسفة الروحيين والمثاليين والأخلاقيين فهم على العكس من ذلك إذ يؤكدون على أهمية العناصر اللامادية في الوصول إلى تحقيق هذه الغاية. يقول اشفيتسر: "يوجد تحالف مأساوي بين المجتمع بأسره وأحواله الاقتصادية. وهذه الأحوال الحتمية الصارمة تميل إلى جعل إنسان اليوم كموجود بلا حرية، وبلا تجمع ذاتي، وبلا استقلال، وباختصار كموجود بشري محفوف بالنقائص أي أنه يفتقر إلى الخصائص الإنسانية. وأنها آخر الأشياء التي يمكن تغييرها."[76] فاشفيتسر إذن كغيره يؤكد على أن الإنسان هو وحده القادر على تغيير العالم والسيطرة عليه عن طريق الفكر والمثل العليا الأخلاقية.

إن دراسة ماركس للتاريخ واهتمامه بدور الاقتصاد في مجرى أحداث التاريخ لا يمكن فهمه إلا بالإشارة إلى أستاذه هيجل. فهذا الأخير ينظر في أعماق التاريخ، ليكشف عن جذوره الحقيقية في عالم الإنسان والذي يتحرك في التاريخ، هو الإنسان بكل سماته الحضارية التي تشمل الثقافة، والأخلاق والقانون والدين والفن، ومن المؤكد أن التاريخ يبدأ مع الحضارة، ولذلك سميت العصور السابقة على الحضارة، عصور ما قبل

---

(76) Schweitzer Albert – **The Decay and the Restoration of Civilization** p: 76.

التاريخ.[77] وبالنظر إلى فكرة الحتمية التاريخية نجد أنها تعني أن الماضي كان يحمل الحاضر، وأن الحاضر يحمل المستقبل بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ لاستطعنا أن نقرأ فيها كل ما هو آت على مراحل الزمن. والحتمية بهذا المعنى لا تتفق مع إرادة التغير لأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان إذ لا يبقى لهذا الإنسان إزاء تطور التاريخ إلا أن يشاهد ما يحدث له وللمجتمع وللطبيعة على حد سواء، مع أن ماركس كان حريصاً على ألا يقف الناس وبخاصة الفلاسفة موقف المشاهد المتأمل، بل لابد لهم أن يغيروا العالم.[78] إن الحتمية التي انتهى إليها ماركس لا ترضي الفلاسفة المثاليين، فعنده أن المجتمع والإنسانية لا يمكن أن تنعم بالسعادة والرفاهية إلا في ظل الشيوعية، وتحقيق هذا الهدف عند اشفيتسر لا يكون إلا عندما تنتشر بين الناس والإنسانية قوة أخلاقية تتمثل في تنظيم الحياة.

فكما هو معروف تبنى ماركس الجدل الهيجلي لإيجاد تفسير مادي للتاريخ يمثل العوامل التكنولوجية والاقتصادية بوصفها وحدات محددة في التطور البشري والاجتماعي من هذه العناصر الاقتصادية، فقد كان الصراع الطبقي هو أشد قوة في تأثيره وطبقاً لماركس فإن البروليتاريا ستنتصر في النهاية على طبقة أصحاب رأس المال المستغلين وإيجاد مجتمع لا طبقي.[79] واتسمت أعمال ماركس وإنجلز على تأثير المشاكل السياسية في عصرهما بالتحليل العميق ودراسة مفصلة للثروة من المعطيات

---

[77]) دكتورة نازلي إسماعيل حسين ـ **فلسفة الحضارة** [مكتبة سعيد رأفت ـ بدون تاريخ] ص: 207.

[78]) دكتور زكي نجيب محمود ـ **في حياتنا العقلية** [دار الشروق 1981] ص : 220 ـ 222.

([79]) Barnes Harry Elmer **A History of Historical Writing** P: 204.

الإمبريقية.[80] إن استخدام ماركس للجدل الهيجلي لاختراع تفسير مادي للتاريخ يستوعب العوامل التكنولوجية والاقتصادية يعبر عن الحتمية، كما يعبر أيضاً انتصار البروليتاريا على الرأسماليين المستغلين في النهاية عن الحتمية والغائية معاً، لكن هذه الغائية لا تنتهي في الحاضر وإنما ستنتهي في المستقبل.

لقد تكلم ماركس عن دور الاقتصاد وما يحدثه من صراع طبقي، فرأى أن الطبقات في وضعها الحالي إنما هي امتداد لانقسام طبقي متوغل في التاريخ، فهؤلاء الصناع الذين ظهروا منذ العصور الوسطى والذين أطلق عليهم البرجوازية هؤلاء كانوا أصحاب العمل وتحت أمرتهم نفر من مريدي المهنة وكانت الصلة بين هؤلاء صلة روحية، وحينما تغير الوضع بظهور الآلات فقد أراد صاحب العمل أن يتوسع في مهنته فكان عليه أن يستخدم أعداداً ضخمة من العمال لسد حاجات العمل، ومن ثم فإن صاحب العمل أصبح لا يعرف العمال، ومن هنا تلاشت الصلة الروحية بين صاحب العمل والعمال، ولما انتقلت الإنسانية إلى دورها الثالث من أدوار تطورها الصناعي، وهو دور الصناعة الآلية الكبرى، تحول أصحاب العمل إلى ملاك لرؤوس الأموال الضخمة، وأصبح أيضاً العامل تابعاً للآلة شديدة التخصص في عمله. وبالتالي اعتبره صاحب العمل جزءاً مكملاً للآلة، ويعتبر كارل ماركس الطبقة البرجوازية طبقة ثورية بمعنى أنها غيرت تصورات ونزعات الإنسان في حياته الاجتماعية تغيراً كبيراً عن طريق الصناعة.[81] فالعامل الاقتصادي عند ماركس يحتل مكانة هامة في حركة التاريخ. وهذه النظرة الحتمية للتاريخ تختلف تماماً

([80]) Burlatsky Fyodor – **The Modern System And Politics** [Progress Publishers1978] P: 8.

[81]) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **الطبقات الاجتماعية** [دار الفكر العربي 1947] ص : 48 وما بعدها.

عن نظرة اشفيتسر فعنده أن الأخلاق لا الاقتصاد هي العامل الأساسي في صنع التاريخ.

يرفض اشفيتسر الآراء التي جاءت بها الماركسية لأنها لا تقدم حلولاً روحية وأخلاقية وإنسانية للناس، بل أنها قررت أن التخلص من البؤس والشقاء لا يكون إلا بتحسين الأحوال المعيشية للناس في مجتمع لا طبقي فيه يعيش الإنسان وسط التكتلات البشرية يفكر كما يفكرون.

2 ـ العامل الاقتصادي عند بول كيندي:

إن استقراء الوقائع قد كشف لبول كيندي(•) عن وجود تفاعل بين الاقتصاد والقوة العسكرية وهذه العملية الحتمية في حد ذاتها تقرر منذ البداية أنه كلما ازدادت الصلة بين الاقتصاد والقوة العسكرية قوة، ازدادت الإمبراطورية رفعةً ورسوخاً

(•) ولد بول كيندي في ويلز شمال بريطانيا عام 1945، حصل على البكارليوس من جامعة [نيوكاسيل] عام 1966، وعلى الدكتوراة في التاريخ من جامعة [أكسفورد] عام 1970، عمل في الفترة بين عامي 1993 و1996 مديراً مساعداً لبرنامج تقرير الأمم المتحدة للنصف قرن الأخير، عمل استاذاً في جامعة [ايست اجليا] بين عامي 1970 و 1983، ويعمل الآن أستاذاً للتاريخ في جامعة [ييل]، ألف وحرر ثلاثة عشر كتاباً، منها "نشوء وسقوط القوى العظمى"، "الإعداد للقرن الحادي والعشرين"، "الإستراتيجية والدبلوماسية"، "الحقائق خلف الدبلوماسية"، "صعود هبوط سيادة البحرية البريطانية بين عامي 1865 و1980 "، وقد ترجمت كتبه إلى كثير من لغات العالم ومنها اللغة العربية، يكتب في العديد من الصحف والمجلات العالمية، منها "نيويورك تايمز" "التايمز"، صنداي تايمز"، "لوس أنجلوس تايمز" "الأكونومست"، "الواشنطن بوست" والعشرات من الصحف الأخرى، يعمل مستشاراً لعدد من دور النشر الأمريكية والبريطانية، زميل للجمعية التاريخية الملكية، زميل لجمعية الفلاسفة الأمريكيين، زميل لجمعية المؤرخين الأمريكيين، زميل زائر لمعهد الدراسات المتقدمة ورئيس لأفضل تصنيف لتاريخ الإمبراطورية البريطانية، حقق وراجع العديد من الكتب والدراسات منها مجموعتان كبيرتان في الدراسات الاستراتيجية المعاصرة.
الأولى هي : "الدول النامية في إطار السياسات الأمريكية في العالم النامي"، وطبعت عام 1999.
والثانية بعنوان "من الحرب إلى السلام" ونشرت في العام 2000.
[WWW. aliazeera net / channel /]

والعكس[82]. فتأمل المادة التاريخية التي حشدها بول كيندي كشفت له عن هذه الصلة. فهذه العلاقة علامة بارزة على النمط الدوري والحتمي للتاريخ.

إن كيندي يلتقي مع ماركس في البعد الاقتصادي فحجة كيندي اقتصادية. كما يلتقي كيندي مع ماركس في اهتمامه بالوقائع والأحداث التاريخية، فكيندي شأنه شأن ماركس من حيث نزعته العملية، فقد تبنى مثله نظرية في التاريخ تمكنه من فهم الأحداث والتنبؤ بالمستقبل.

أما موقف اشفيتسر فإنه على النقيض من دعاة الحتمية في التاريخ، حيث تسير أرائه في نفس الخط مع الأخلاقيين والروحيين والإنسانيين والمثاليين، فهو مثلهم يؤكد على الحرية والفكر والتأمل في قيام الحضارة، ومن ثم تتحكم المثل العليا الأخلاقية في التاريخ، بينما تعد المظاهر الأخرى للحضارة كالعوامل المادية والتاريخية مجرد أشياء مكملة للحضارة وتابعة لها.

([82]) Kennedy Paul – **The Rise and fall of the Great Powers** – Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000 [copyright 1988] PP: xxiv – xxv.

الفصل الثالث

معنى الحضارة وعوامل قيامها وانهيارها

معنى الحضارة و النظرة إلى الكون

أولاً: معنى الحضارة

ثانياً: مقومات الحضارة عند اشفيتسر

ثالثاً: الحضارة والنظرة إلى الكون

عوامل قيام الحضارات وانحلالها عند اشفيتسر

أولاً: دور الفلسفة في قيام الحضارة وانهيارها

ثانياً: فقدان التوازن بين الظاهر والباطن

ثالثاً: إعادة بناء الحضارة

الفصل الثالث

معنى الحضارة وعوامل قيامها وانهيارها

معنى الحضارة والنظرة إلى الكون:

أولاً: معنى الحضارة:

إن جوهر الحضارة عند اشفيتسر أخلاقي في أساسه، ومن ثم توجد صلة وثيقة بين الأخلاق والحضارة، وفي عبارة هامة تناول فيها اشفيتسر تعريف الحضارة لكنه حسبما أعلن هو نفسه تعريفاً عاماً حيث يقول: "إن الحضارة هي التقدم، والتقدم المادي والروحي للأفراد بقدر ما هو للحشود البشرية".[(83)] والنقطة التي نود التركيز عليها في هذا التعريف الموجز هي النوع الثاني من التقدم وهو التقدم الروحي، فهذا التقدم يشتمل على البعد الأخلاقي وفيه نستطيع أن ندرك على الفور صلة الأخلاق بالحضارة.

وعندما نناقش كلمة حضارة عند اشفيتسر ينبغي الإشارة إلى تعريفات أخرى مختلفة منها تمييز رالف لنتون بين مفاهيم ثلاث وهي: المجتمع والحضارة والفرد، فالمجتمع عبارة عن مجموعة منظمة من الأفراد، والحضارة مجموعة منظمة من الاستجابات التي تعلمها الأفراد وأصبحت من مميزات مجتمع معين. أما الفرد فهو عضو حي قادر على التفكير المستقل، ولكن هذا الاستقلال يتحدد واستجاباته تتعدل تعدلاً أساسياً نتيجة لاتصاله بالمجتمع والحضارة التي ينشأ فيها.[(84)]

---

[83](Schweitzer Albert –) **the decay and the restoration of civilization** part 1p:35.

[84]) رالف لنتون ـ **شجرة الحضارة** ـ الجزء الأول ترجمة دكتور أحمد فخري [مكتبة الانجلو المصرية 1958] ص: 65.

إن الحضارة عند لنتون تقوم على مجموعة من الاستجابات التي يقوم بها أفراد المجتمع ومن ثم تختلف نظرته للحضارة عن نظرة اشفيتسر، فالحضارة عند لنتون لا تنشأ على عوامل روحية أو أخلاقية أو مثالية وإنما على استجابات فحسب. والتمييز الذي وضعه لنتون بين المجتمع والحضارة والفرد يبتعد تماماً عن المسار الروحي والأخلاقي الذي تصوره اشفيتسر.

والحضارة في مفهومنا العام هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية. وثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة عامل الزمن إلى جهد الإنسان.[85] وللحضارة مجال عظيم الاتساع: فهي تشتمل على الأوجه السياسية والاجتماعي والاقتصادية والفنية والعلمية والأدبية والدينية من نشاط الإنسان أي أن لها معنى جامعاً يضم في داخله مختلف أنواع الثقافات والدراسات التي يمكن أن يقوم بها الذهن البشري.[86] إن مفهوم الحضارة هكذا يهتم بالعامل التاريخي ولا يدخل في مضمونه الاعتبارات اللامادية، ومن ثم أيضاً يبتعد كل البعد عن المعنى العام الذي حدده اشفيتسر للحضارة.

ومصطلح "الحضارة العالمية" كما يرى هنتنجتون وهو من اختراع V.S. Naipaul، يتضمن الالتقاء الثقافي البشري بعامة والقبول المتزايد من جانب الشعوب عبر العالم للقيم المشتركة، والمعتقدات، والتوجهات، والممارسات،

---

[85]) د. حسن مؤنس ــ **الحضارة** ــ دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ــ الكويت 1978] ص: 13.

[86]) د.فؤاد زكريا ــ **الإنسان والحضارة** ــ [مكتبة مصرــ القاهرة 1957] ص:20.

والمؤسسات.[87] كل هذه العناصر التي تؤلف الحضارة العالمية تبتعد تماماً عن العامل الأخلاقي الذي هو خاصية أساسية للحضارة عند اشفيتسر.

وفي عبارة هامة يتناول فيها اشفيتسر صلة الأخلاق بالحضارة يقول: "ومحاولة التفرقة بين الحضارة كما يطلق عليها الألمان كلمة "kultur" والحضارة كمجرد تقدم مادي يهدف إلى جعل العالم يتآلف مع فكرة صورة لا أخلاقية للحضارة جنباً إلى جنب مع الصورة الأخلاقية، فالكلمة بالمعنى التاريخي تشير إلى الصورة الأولى. لكن لا شيء في تاريخ كلمة "civilisation" يبرر مثل هذه المحاولة. والكلمة حتى الآن كما استخدمت بشكل شائع تعني نفس استخدام "kultur" الألمانية، أعني تطور الإنسان إلى حالة من التنظيم الأسمى وإلى مستوى أخلاقي أسمى. فبعض اللغات تفضل واحدة؛ والبعض الآخر يفضل الكلمة الأخرى. فيتكلم الألماني عادةً عن كلمة "kultur" والفرنسي يتكلم عادةً عن كلمة "civilisation"، ولكن إقامة تفرقة بينهما ليس له مبرر لغوي أو تاريخي. إننا نستطيع التمييز بين kultur أخلاقية ولا أخلاقية أو civilisation أخلاقية ولا أخلاقية.[88] وهنتنجتون يرفض عملية الفصل بين الجوانب النفسية والعقلية وبين الجوانب المادية بدعوى أن الأولى تسمى بالثقافة، بينما الثانية تسمى بالحضارة. يقول هنتنجتون: "في القرن التاسع عشر قدم المفكرون الألمان تفرقة حادة بين الحضارة التي تشتمل على العوامل الميكانيكية، والتكنولوجية والمادية، وبين الثقافة التي تشتمل على القيم والمثل، والخصائص الفنية العقلية والأخلاقية

([87]) Huntington Samuel P. – **The Clash of Civilizations –** and the Remaking of World order [New York 1996] P: 56.

([88]) Schweitzer Albert – **the decay and the restoration of civilization** part 1 PP: 38 – 39.

العليا في المجتمع. وهذه التفرقة قد استمرت في الفكر الألماني إلا أنها لم تُقبل في أي مكان آخر."[89] فهنتنجتون شأنه شأن اشفيتسر يرفض التمييز بين الحضارة والثقافة إلا أن اشفيتسر قد اهتم بالعامل الأخلاقي كأساس للحضارة.

لقد ظهر مصطلح [الحضارة] "civilization" أصلاً في فرنسا كما ذكر آرثر هيرمان. فأصبحت كلمة "civilisé" في بدايتها مقترنة بوجود حكومة صالحة أو جيدة, أو أن تكون "منظمة" جيدا policé من الناحية الاجتماعية. إلا أنه سرعان ما أصبحت الكلمة [تعني ما هو أكثر من مجرد شكل محدد للحكومة. بل أصبحت تشير إلى عملية نقلت الناس من العادات "meours" والمؤسسات والوجود المادي الذي كان يوصف بالبدائية إلى شكل آخر أكثر رقياً أو تحضراً. كانت الحضارة عملية تاريخية, لها بداية ونهاية, صحيح أنها جعلت الناس مختلفين, ولكنها جعلتهم أيضا أفضل مما كانوا في مرحلتهم البدائية أو الهمجية.[90] واتجاه آخر يؤكد وجود فرق واضح بين كلمتي الثقافة Culture والحضارة civilization في اللغات الأوروبية ولا يظهر هذا الاختلاف في لغتنا العربية إلا في الأصل الاشتقاقي. أما ما تبينه لنا اللغات من اختلاف بين معنى الثقافة والحضارة فيظهر من مجرد النظر إلى ما تعنيه الثقافة Culture في أصلها اللاتيني إذ الأصل فيها هو كلمة Cultura، وتفيد معنى الزراعة والإنماء فهي في حقيقة الأمر تعني تعامل الإنسان مع الطبيعة ورعايته لها وتمهيد الطريق السوي لرعاية ما هو موجود لينمو ويزدهر. وكما تفيد في الأصل التعامل مع الطبيعة المادية فإنها تمتد أيضاً إلى مجال

([89]) Huntington Samuel P. – **The Clash of Civilizations –** and the Remaking of World order [New York 1996] P: 41.

([90]) آ رثر هيرمان ــ **فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي** ـ ترجمة طلعت الشايب ـ تقديم رمضان بسطويسي [المجلس الأعلى للثقافة 2000] ص: 57.

الإنسانيات فتعني رعاية النفس وقواها العقلية والأخلاقية.[91] والخلاصة إذن أن هذه التفسيرات كلها لم تأخذ في اعتبارها العناصر الروحية والأخلاقية التي أراد اشفيتسر أن تكون هي أساس للحضارة أو الثقافة.

ثانياً: مقومات الحضارة عند اشفيتسر:

ويطرح اشفيتسر هذا السؤال وهو مما تتكون الحضارة؟ ويجيب أن أولها تخفيف الأعباء المفروضة على كاهل الأفراد والحشود البشرية من جراء النضال من أجل الوجود. وإيجاد الظروف الملائمة للمعيشة للجميع بقدر الإمكان وهو المطلب الذي ينبغي أن يطلب من أجل ذاته من جهة، ومن جهة أخرى بالنظر إلى الكمال الروحي والأخلاقي للأفراد وهو الهدف النهائي للحضارة. فالنضال من أجل الوجود مزدوج: والإنسان يجب أن يؤكد نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة، وبصورة مماثلة أيضا بين رفاقه وضدهم.[92] فالتقدم المادي عند اشفيتسر إذن يرتبط بشكل رئيس بنضالنا من أجل الوجود المتأصل في شتى مظاهر الحياة، وهو الذي يسمح للأفراد والبشرية بأن يؤكدوا وجودهم ويجعله أكثر فاعلية ونشاط ، ويهتم التقدم الروحي بإيجاد أحوال مواتية لكمال الأخلاق عند الأفراد وهو الهدف الحقيقي من الحضارة، فالعنصر الأساسي في كل من التقدم المادي والروحي هو سيادة العقل على قوى الطبيعة ونوازع الناس، هذا هو طريق اشفيتسر المختصر لما حدث في أوربا في ظل تأثير الإصلاح، والنهضة والاستنارة في عقله، والحضارة لن تكون ممكنة إلا عندما يؤمن الناس بحقيقة التقدم

---

[91]) دكتورة أميرة حلمي مطر ـ **عن القيمة والعقل في الفلسفة والحضارة** ـ [الهيئة المصرية العامة للكتاب 2010] ص:59.

[92](Schweitzer Albert –) **the decay and the restoration of civilization** part 1 P: 36.

والإنسانية.[93] توضح هذه العبارة أيضاً العلاقة بين الأخلاق والحضارة فتخفيف الأعباء والبحث عن أحوال وظروف مناسبة للمعيشة للجميع وغير ذلك بالإضافة إلى النظر للكمال الروحي والأخلاقي هي الغاية القصوى للحضارة والأخلاق في نفس الوقت.

رأى اشفيتسر أن الحضارة مزدوجة في طبيعتها: إنها تؤسس ذاتها بسيطرة العقل، أولاً، على قوى الطبيعة، وثانياً، على نوازع البشر. ويقصد اشفيتسر بسيطرة العقل على النوازع البشرية أن الأفراد والحشود على السواء يوجهون إرادتهم نحو تقرير الخير المادي والروحي للجميع والأفراد الذين يؤلفونه؛ أي بالقول، أن أفعالهم أخلاقية. إذن، التقدم الأخلاقي الذي يعد حقاً جوهر الحضارة؛ والتقدم المادي ليس هو أساسها على الإطلاق، وقد ينطوي على تأثير مزدوج في تطور الحضارة. وهذا التصور الأخلاقي للحضارة سيبدو غريباً عند بعض الناس باعتباره عقلياً وعفي عليه الزمان. فالذي يتفق أفضل مع روح عصرنا هو إدراك الحضارة باعتبارها مظهر طبيعي للحياة في مجرى التطور الإنساني، بل بتعقيدات أكثر أهمية. ومهما يكن من شيء، فإننا لا نعني بما هو عبقري، ولكن بما هو حق. وفي هذه الحالة البسيط هو الحق ـ الحق غير المواتي الذي هو مهمة شاقة في علاجها.[94]

أشار اشفيتسر إلى أهمية العناصر اللامادية في إعادة بناء الحضارة، وأشار أيضاً إلى أهمية العناصر المادية في الحضارة ولكنه رفض الاهتمام بهذه الأخيرة على حساب

([93])Cicovacki Predrag Mognus C. Ratter – **The Restoration of Schweitzer Albert's Ethical Vision** [New York 2012] P: 4.

([94]) Schweitzer Albert – **the decay and the restoration of civilization** part 1 PP: 36 – 38.

العناصر الروحية والأخلاقية. وتصور أن أهم مقوم من مقومات الحضارة هو تخفيف الأعباء المفروضة على كاهل الأفراد والحشود البشرية نتيجة للكفاح من أجل الوجود، واشفيتسر كأخلاقي انصب اهتمامه على العوامل الأخلاقية ولم يعبأ بأي حال بالمقومات الحقيقية الأخرى التي تعد دعائم لا يمكن أن نتجاهلها أبداً فما هي إذن مقومات الحضارة؟ والإجابة هي أن الحضارة تقوم في جوهرها على الشعب والأرض والأخلاق والدين. فالحضارة إذن تتميز بعدة مقومات، وأول هذه المقومات الأساسية في الحضارة هي الشعب والأرض، فلكل مجتمع سماته وخصائصه التي تتباين وتختلف من شعب لآخر. وثمة مقوم آخر وهو الأخلاق, فالأخلاق عند ابن خلدون تعني الخلق الفطري والطبيعي في الإنسان, وعند هيجل ثمة ارتباطات بين الأخلاق والشعب فهو يعتقد أن الشعب هو الجوهر الأخلاقي، والأخلاق تمثل الوحدة الروحية لشعب من الشعوب.[95] وثمة مقوم آخر من مقومات الحضارة وهو الدولة، فنجد أن كل دولة تعمل على توطيد مكانتها في الداخل، وإثبات شخصيتها في الخارج.[96] وأما فيما يتعلق بالدين باعتباره عنصر من العناصر الأساسية في الحضارة فإن ابن خلدون يؤكد على وجود علاقة أساسية قوية بين الإسلام والعرب، فالإسلام يدعوهم إلى ترك مساوئ الأخلاق، والقيام على دين الله الذي يؤلف كلمتهم لإظهار الحق.[97]

---

[95]) د. نازلي إسماعيل حسين ـ **الشعب والتاريخ** [هيجل] [دار المعارف 1976] ص: 126 ـ 127.

[96]) **تراث الإنسانية** ـ مقالة للدكتور أحمد حمدي محمود عن بوركارت ـ الجزء الثالث [1965] ص:

[97]) نازلي إسماعيل ـ **الشعب والتاريخ** ص: 145.

ثالثاً: الحضارة والنظرة إلى الكون:

إن عبارات اشفيتسر تحمل في جوهرها علاقة بين الأخلاق وبين الحضارة يقول:" إن الأعظم من مهمة الروح عامةً هو إنتاج نظرية في الكون theory of the universe [نظرة عالمية] weltanschauung، لأن في هذه النظرية تكمن جذور كل الأفكار، والمعتقدات وأنشطة العصر، وهي لا توجد إلا عندما نصل إلى المطابقة بينها وبين الحضارة التي تجعلنا قادرين على إيجاد الأفكار والمعتقدات التي تعد على العموم شروط للحضارة".[98] ثم يتساءل اشفيتسر ما المقصود بالنظرية في الكون؟ ويجيب إنها مضمون أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه عن الطبيعة وموضوع العالم الذين يعيشون فيه، ومكانة ومصير الجنس البشري عند الأفراد بداخله.[99] فالنظرية في الكون أو النظرة العالمية تتضمن الأفكار والمعتقدات التي يؤمن بها الناس فهذه تحمل في أساسها مبادئ الأخلاق التي تقوم عليها الحضارة، ومضمون أفكار المجتمع والطبيعة وموضوع العالم هي العوامل الأساسية التي يعيش عليها الأفراد والحشود البشرية على السواء.

والنظرة العالمية من هذا النوع ينبغي أن تحقق شرطين. أولاً، ينبغي أن تكون أخلاقية. والواقع أن الأخلاق تكون مستقلة عن النظرة المتفائلة والمتشائمة ولكن مدى الفعل الأخلاقي يتسع بصورة مطلقة إذا كانت النظرة العالمية متفائلة وتستطيع أن تتضمن الأمل في هدف ذو معنى عن العالم بالإضافة إلى التقدم المطلق. لهذا السبب، فإن النظرة العالمية ينبغي في موضع ثان أن تكون متفائلة. ومستقبل حضارتنا يعتمد على ما إذا كانت

---

[98] (Schweitzer Albert –) **the decay and the restoration of civilization** part 1 p: 80.

[99] (**Ibid**) p: 80.

طريقة تفكيرنا قادرة على بلوغ اليقين، وتوكيد النظرة المهتمة بالكون، والحياة والأخلاق. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا أصبحنا جميعاً أكثر تفكيراً وتأملاً في معنى معيشتنا ومعنى الحياة من حولنا. ومن تعقل هذا المعنى تستطيع إرادتنا للعمل والتقدم أن تكون مبررة عقلياً.[100] فالنظرة العالمية أو النظرية الكونية عند اشفيتسر ينبغي أن تكون أخلاقية ومتفائلة. فاشفيتسر بهذا المعنى يسعى إلى ما ينبغي أن يكون، ومن ثم يمكن وصفه بأنه أقرب إلى فلاسفة الأخلاق.

قدم اشفيتسر بعض النماذج لدور النظرية الكونية في الحضارة فأعلن أن سقوط الإمبراطورية الرومانية، بالرغم من امتلاء تلك الإمبراطورية بالعديد من القادة أصحاب المقدرة البارعة، يمكن أن ترتد بصفة نهائية إلى الحقيقة القائلة بأن الفلسفة القديمة لم تنتج نظرية عن الكون تتضمن الأفكار التي تتجه إلى المحافظة على تلك الإمبراطورية. ومع قيام النزعة الرواقية، كاستجابة محددة للفكر الفلسفي القديم، تقرر مصير العالم المنحدر إلى العصور الوسطى. فلم تستطع فكرة الاستسلام idea of resignation، كما هي فكرة نبيلة أن تحقق التقدم في إمبراطورية عالمية شاسعة. وكانت جهود أقوى أباطرتها بلا جدوى. والخيوط التي يجب أن ينسجوا عليها كانت فاسدة أخلاقياً. [101] لقد انطلق اشفيتسر من أفكار أولية مسبقة تقرر أن افتقار الإمبراطورية الرومانية للنظرية الكونية هو العامل الأساسي في سقوطها بالإضافة إلى قصور أخلاق التسليم التي انتهت إليها الرواقية عن الوفاء بمتطلبات العالم القديم.

([100]) Kraus Oskar –Schweitzer Albert **His work And His Philosophy** [Adam& Charles Black Soho Square London 1944] p:29.

([101]) Schweitzer Albert – **the decay and the restoration of civilization** part 1 p: 83.

وفي أماكن كثيرة بدأت في القرن الثامن عشر وتحت حكم ملوك ورؤساء روكوكو التافهين حركة تقدمية بين أمم أوربا كانت فريدة في تاريخ العالم. لماذا؟ لأن مفكري التنوير والنزعة العقلية أنتجوا نظرية قيمة عن الكون انتشرت منها أفكار قيمة بين الناس.(102)

ولكن عندما بدأ التاريخ يتشكل بنفسه على غرار هذه الأفكار، فإن الفكر الذي أنتج التقدم أصبح متوقفاً، ولدينا الآن جيل يبدد الميراث المحدد إنه المتلقي من الماضي ويعيش في عالم ممزق، لأنه لم يستطع أن يتم البناء الذي بدأه الماضي. حتى كان حكامنا وساستنا أقل قصر نظر مما كانوا عليه فعلاً، إنهم لا يمكن أن يكونوا على المدى البعيد قادرين على تجنب الكارثة التي حلت بنا. إذ أن انحلال الحضارة داخلياً وخارجياً كانا كامنين في الظروف الناشئة عن النظرة السائدة في الكون. والحكام، الصغار والعظام على السواء، لم يعملوا وفقاً لروح العصر.(103)

عوامل قيام الحضارات وانحلالها عند اشفيتسر:

أولاً: دور الفلسفة في قيام الحضارة وانهيارها:

إن دراسة اشفيتسر للحضارة ترتكز في أساسها على النقد، وهذه الخاصية ميزت فلسفات عصر التنوير، والنقد عند اشفيتسر هو السلاح الذي استخدمه للكشف عن المعنى الحقيقي للحضارة، وفي مستهل الفصل الأول من كتابه "انحلال الحضارة وإعادة بنائها" أعلن أن انحلال الحضارة يرتد إلى إفلاس العامل الفكري، وأن ما يحدث من انحلال للحضارة لا

---

(102) **Ibid** P: 83.

(103) **Ibid** PP: 83– 84.

يأتي نتيجة للحروب وإنما يحدث بسبب انحلال الفكر والافتقار إلى العناصر الروحية. يقول اشفيتسر: "إننا اليوم نعيش في ظل انهيار الحضارة collapse of civilization. وهذا الوضع ليس نتيجة للحرب؛ لكن هذه الأخيرة ليست إلا مظهر لها. ولقد تجمد الجو الروحي في وقائع فعلية وهي بدورها تؤدي إلى نتائج مدمرة من كل ناحية. وهذا التفاعل بين الناحيتين المادية والروحية قد فرض طابعاً غير صحي".[104] لقد انتهى النقد إذن باشفيتسر إلى الكشف عن المعنى الحقيقي لانهيار الحضارة، لكن المهم هو أنه قد انطلق في علاجه للحضارة من أفكار أولية مسبقة. والحرب عنده لا تؤدي إلى القضاء على الحضارة ولكن القضاء على الجو الروحي وتجمده داخل وقائع فعلية، وهذا التفاعل بين العوامل المادية والروحية قد خلق أوضاع غير صحية.

لقد انتقد اشفيتسر الأعمال التي اهتم أصحابها بدراسة الحضارة لأنها اقتصرت على أصلها وتاريخها ولم تهتم بالبحث عن العوامل الفكرية والروحية التي أدت إلى انهيار حضارتنا، أعلن اشفيتسر أننا تخلفنا عن ركب الحضارة لأنه لا يوجد بيننا تفكير حقيقي عن ماهية الحضارة. ففي نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن ظهر عدد من المؤلفات عن الحضارة تحمل عناوين مختلفة؛ ولكن مع ذلك بالخضوع لنظام سري، إنها لم تقم بمحاولة لتهيئة وإيضاح أحوال حياتنا العقلية، لكنها كرست ذاتها بالاقتصار على أصلها وتاريخها. وقدمت لنا خريطة بارزة للحضارة تشير فيها إلى الطرق التي قد اتبعوها الناس أو اخترعوها، والتي أدت إلى الصعود بنا فوق التلال والسهول من خلال مجالات التاريخ منذ عصر النهضة إلى القرن العشرين.

([104]) **Ibid** P: 1.

وكانت انتصاراً للحاسة التاريخية عند كُتابها. والجماهير التي تعلمت هذه الأعمال امتلأت متشبعة بالرضا حين أدركوا أن حضارتهم هي نتيجة عضوية لقرون عديدة جداً لعمل القوى الروحية والاجتماعية، ولكن لم يعمل أحد ولم يصف مضمون حياتنا الروحية. ولم يفحص أحد قيمتها من وجهة نظر سمو أفكارها، وقدرتها على إنتاج تقدم حقيقي.(105) لقد انصب اهتمام اشفيتسر إذن حول إيجاد تفكير حقيقي حول الحضارة من حيث طبيعتها ومعناها، ومن ثم انتقد المؤلفات التي تناولت بالبحث الحضارة وذلك لأنها انصرفت عن إيضاح شروط الحياة العقلية واقتصرت في دراستها على أصل الحضارة وتاريخها.

إن منهج اشفيتسر في البحث عن حقيقة الحضارة هو ذاته منهج ديكارت في البحث عن حقيقة الإنسان، لكن اشفيتسر استخدم طرقاً ملتوية للتعبير عن موقفه. وهذه مسألة واضحة بذاتها عندما ندرك أن هدف منهج ديكارت هو بلوغ الحقيقة العقلية في الطبيعة الإنسانية، ونجد على الفور أن هدف منهج اشفيتسر هو بلوغ حقيقة عقلية للحضارة. وفي حين استخدم ديكارت منهجه لتقويض التعاليم القديمة البالية التي توارثها الإنسان عبر الأجيال استخدم اشفيتسر أيضاً منهجه لانتقاد الكتّاب والمؤلفين السابقين الذين اهتموا بالحضارة. حقا لقد نبذ اشفيتسر المبدأ الديكارتي القائل "أنا أفكر إذن أنا موجود". لأنه يقود الفلسفة إلى طرق نظرية.

لقد نبذ اشفيتسر موقف المؤلفين الغربيين الذين أقاموا أفكارهم على القول بأن الحضارة نتاج عضوي متواصل لعمل القوى الروحية والاجتماعية، لكنه نادى بالاهتمام بوصف محتوى الحياة الروحية والسعي نحو إيجاد أفكار ثمينة تكون لها

---

(105) **Ibid** P: 2.

القدرة على دفع وإيجاد تقدم حقيقي. فهذه النظرة التي أكد اشفيتسر على أهميتها وخطورة الانصراف عنها قد سار معه الكثير من المفكرين من أمثال "بويس" حيث يقول: "وفي دراسة التاريخ، كان المجتمع الغربي يتخذ كنقطة يعود المؤرخون منها إلى الخلف؛ وكان يُعتبر أيضاً بمثابة النهاية التي بلغها التاريخ السابق كله؛ وكانت الأحداث التاريخية التي جرت في العالم، خلال العصور، واتخذت أسماء "التاريخ القديم" و"العصور الوسطى" تُعامل على أنها مجرد تمهيد لتاريخ أوربا".(106) ويمضي توينبي في هذا الطريق فيعلن أن الحضارات تقوم وتضمحل، وأن الغرب لن يفلت من هذا المصير. وعمل توينبي هذا سيظل له أهمية كتحدٍ للاتجاه الأوربي المركزي في المعرفة التاريخية التقليدية.(107) على أنه توجد آراء كثيرة تندد بالتركيز على البعد المركزي للحضارة السائدة.

وبالعودة إلى اشفيتسر مرة أخرى سنلاحظ أنه يرد انحلال الحضارة إلى الفلسفة في المقام الأول فيقول:" إن العامل الحاسم في وقوع هذه النتيجة هو انصراف الفلسفة عن أداء مهمتها".(108) ففي القرن الثامن عشر والجزء الأول من القرن التاسع عشر كانت الفلسفة هي التي تقود وتوجه الفكر. لقد شغلت نفسها بالقضايا التي فرضت نفسها على الإنسانية في كل الفترات المتعاقبة، وقد حملت فكر الإنسان المتحضر على نحو فعال للتفكير فيها. وكانت الفلسفة في ذلك العصر تستوعب في داخلها تفلسفاً أولياً عن الإنسان والمجتمع والجنس والإنسانية

---

106) ج. دي. بويس ــ **مستقبل الحضارة** ــ ترجمة لمعي المطيعي ــ تقديم ماهر نسيم [دار الكرنك 1991] ص: 19.

(107) Grolier Academic Encyclopedia – Volume 19 [Grolier international 1987] P: 257.

(108) Schweitzer Albert – **the decay and the restoration of civilization** part 1 P: 4.

والحضارة، أنتج بطريقة طبيعية بشكل كامل فلسفة حية شائعة تسيطر على التفكير العام وتحافظ على الحماسة للحضارة.(109) إن اشفيتسر يؤكد على أهمية الفلسفة في إقامة الحضارة وأن تاريخ الفلسفة منذ القرن الثامن عشر وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر يؤكد في نظره هذه النظرة، وموقف اشفيتسر هكذا يختلف تماماً عن دُعاة النظرة الحتمية في التاريخ ولكن ما ينبغي ذكره هو أن اشفيتسر قد انطلق من أفكار ومقدمات فلسفية مسبقة. والفكرة الواضحة بذاتها هي أنه قد اتجه إلى ربط الفلسفة بالواقع وهذه سمة أساسية لفكر التنويريين، والواقع الذي ارتضاه اشفيتسر هو الحضارة التي تبدو في انشغال الفلسفة بالإنسان والمجتمع والجنس والإنسانية وغير ذلك.

أعلن اشفيتسر في عبارة هامة أن الفلسفة كانت يوماً ما عاملاً نشيطاً في إنتاج معتقدات عامة تخص الحضارة.(110) إن عظمة الفلسفة في عصرها الذهبي تكمن في قدرتها على إنتاج معتقدات كلية عن الحضارة. إن من يتأمل هذه الكلمات يدرك على الفور أن اشفيتسر لم يخرج عن إطار التنويريين، إنه يسعى إلى إقامة مبدأ أساسي مطلق للحضارة، والجدير بالإشارة هنا هو أن هذا المبدأ الكلي يصل بين الناحيتين الروحية والمادية دون أن تتغلب العناصر المادية على الجو الروحي. فاشفيتسر نبذ المفاهيم الصورية وانحاز إلى التعميمات التنويرية.

لقد رسم اشفيتسر المسالك التي انحرفت إليها الفلسفة، ومن ثم جرت ورائها انحلال الحضارة وفي هذا الصدد كتب يقول: "والآن، وبعد الانحلال الذي حدث في منتصف القرن التاسع عشر، أصبحت نفس هذه الفلسفة مجرد ساحب لأرباح

---

(109) **Ibid** P: 4 – 5.
(110) **Ibid** P: 9.

الأسهم، مركزة نشاطها بعيداً عن العالم على ما نجحت في ادخاره. لقد أصبحت مجرد علم يستخلص نتائج العلوم التاريخية والطبيعية، وكونت منها مادة من أجل نظرية مستقبلة عن الكون، وتحمل معها هذا الهدف من وجهة نظر تعلم النشاط في جميع فروع المعرفة. وفي نفس الوقت استغرقت شيئاً فشيئاً في دراسة ماضيها. فأصبحت الفلسفة تعني عملياً تاريخ الفلسفة. ولكن غادرتها الروح المبدعة. وأصبحت الفلسفة شيئاً فشيئاً لا تتضمن الفكر الحقيقي. حقاً، تأملت في النتائج التي بلغتها العلوم الجزئية، لكنها فقدت القدرة على التفكير المتعلق بالمشكلات الأصيلة".[111] والنتيجة التي خرج بها اشفيتسر من تحليله وانتقاده لدور الفلسفة ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر هي أن النظرية في الكون التي استخلصتها الفلسفة من الطرق العلمية والتاريخية وكل فروع المعرفة قد افتقرت إلى الروح المبدعة ومن ثم انقطعت صلتها بالحضارة، وافتقرت أيضاً للتفكير الحقيقي وفقدت قوة الفكر المتصل بالحضارة.

إن اشفيتسر في علاجه للحضارة ومناقشته لعوامل انحلالها يستخدم دائماً كلمات وعبارات أقرب لجذب الانتباه منها إلى التعمق في بحث المشكلات ومما يدل على هذا أنه استخدم تعبيرات وصور بلاغية وألفاظ شاعرية ومما يدل على ذلك انتقاده للفلسفة يقول: "إن الفلسفة نادراً جداً ما تتفلسف في الحضارة حتى أنها لم تلاحظ أنها هي ذاتها والعصر المصاحب لها يضيعانها شيئاً فشيئاً. إن الحارس الذي ينبغي أن يحافظ ساهراً علينا كان هو نفسه نائماً في ساعة الخطر، والنتيجة هي أننا لم نقم على الإطلاق بالنضال لما فيه نفع لحضارتنا."[112] هكذا استخدم اشفيتسر عبارات براقة، لكنه حتى الآن لم يقم

([111]) **Ibid** PP: 9 – 10.
([112]) **Ibid PP**: 13 – 14.

بمحاولة حقيقية لإعادة بناء الحضارة على أسس عقلية سليمة. إنه لم يخرج عن إطار فلسفات عصر التنوير. ففي نظره وكما ذكرنا من قبل أن الفلسفة قد انحرفت عن دورها الحقيقي وأغرقت نفسها في مشاكل وقضايا لا تمت بصلة على الإطلاق بمُثل الحضارة فأصبحت مجرد علم.

إن موقف اشفيتسر الذي ارجع انهيار الحضارة إلى إفلاس العامل الفكري ليس هو الموقف المقبول لدى الكثيرين، فرالف لنتون يعترض على المواقف المختلفة للفلاسفة فيقول في نص هام: "ونحن لا نملك أي دليل على أن المجتمعات أو الحضارات تموت من الشيخوخة. فهما غالباً ما يسقطان تحت ضربات عنيفة أو فقر اقتصادي، ولكن التطور الحضاري له من المرونة ما يجعل المجتمع يستمر في البقاء طالما يظل أفراد من ذلك المجتمع أحياء إما بطريق التناسل أو بضم عناصر جديدة من السكان إليه."[113] وجون ديوي قد ذهب إلى معنى قريب من هذا فهو يقول: "وفي الواقع فإن المقارنة بين الشخص والأمة من جهة الشيخوخة والموت تعد مقارنة ناقصة. والأمة تتجدد دائماً بموت مؤسسيها المسنين وميلاد هؤلاء الذين يشبهون الصغار وتجديد من هم كأي أفراد دائماً في قمة مجد الأمة. فالأمة لا تهرم وإنما عاداتها. وتتجمد مؤسساتها وتتحجر؛ أي يوجد تصلب شرايين اجتماعي".[114] وبالطبع تختلف نظرة لنتون وديوي إلى الحضارة عن نظرة اشفيتسر، فالأخلاق عند اشفيتسر هي العامل الأساسي في قيام الحضارة. إن لنتون وديوي في الواقع لم يقدما شيئاً يذكر، إنهما أرجعا اضمحلال الحضارات إلى تدخل عوامل خارجية كالضربات الاقتصادية

---

(1) رالف لنتون ــ **شجرة الحضارة** ــ الجزء الأول ترجمة دكتور أحمد فخري ص:65ـ66.

(114) Dewey John – **Human Nature and Conduct** [New York Henry Holt Company 1922] P: 102.

وغيرها، ولم يفسرا كيف تنشأ الحضارة.

لكننا نرى أن كل نظرية فلسفية تأتي لتفسر جانب من جوانب قيام واضمحلال الحضارات. وربما تكون صائبة أو قد تضل الطريق في الوصول إلى الحقيقة، فهناك على سبيل المثال نظريات تؤكد على أثر العوامل الأخلاقية والروحية والدينية وهناك في المقابل نظريات أخرى ترفض الاتجاه الروحي والأخلاقي والديني وتلتزم جانب الطبيعة فهناك النظريات الحيوية التي تنظر إلى الحضارة على أنها كالكائن الحي تولد وتموت أو التركيز على سيادة جنس معين من الأجناس.

كل هذه الأمور أو التفسيرات سواء الروحية أو الطبيعية تقدم نماذج متماثلة في التاريخ تشكل وجهة نظر أصحابها وتعتبر أن هناك عامل معين يدفع إلى قيام واضمحلال الحضارات كنظرية العصبية مثلاً عند ابن خلدون أو تشبيه الحضارة بفصول السنة كما هو الحال عند شبنجلر أو التركيز على البعد الاقتصادي بوصفه البعد الذي يؤدي إلى قيام واضمحلال الحضارات أو الإمبراطوريات كما هو الحال عند ماركس وبول كيندي. ....الخ.

ثانياً: فقدان التوازن بين الظاهر والباطن:

إن إفلاس الفكر في نظر اشفيتسر ليس هو العامل الحاسم وحده في انحلال الحضارة، وإنما يوجد عدد آخر من الأسباب تتحد معه في إعاقة تقدمنا في هذا الميدان. ويمكن أن توجد في ميدان النشاط الروحي بالإضافة إلى النشاط الاقتصادي، وعلاوة على هذا فإنها تتوقف على التفاعل بينهما، أي التفاعل الذي يصبح شيئاً فشيئاً غير مرضي ومستمر[115].

---

(115) **Ibid P**: 15.

إن النظام الذي رسمه اشفيتسر لعوامل قيام وانحلال الحضارة يقوم في أساسه على انهيار الفكر وانصراف الفلسفة عن أداء واجبها من ناحية، ومن ناحية أخرى يقوم على التفاعل بين النشاط الروحي والاقتصادي، فهذه العوامل مجتمعة تعوق الحضارة.

والشخصية الإنسانية في نظر اشفيتسر هي العامل الأساسي في قيام الحضارة، وفي هذا الصدد ذكر أن قدرة الإنسان الحديث على التقدم في الحضارة تتناقص لأن الظروف التي يجد نفسه موجوداً فيها تؤذيه نفسياً وتعوق شخصيته.[116] نلاحظ أن اشفيتسر في هذا لم يخرج أيضاً عن إطار عصر التنوير فهو يحاول أن يذيح كل الظروف التي تعوق الشخصية الإنسانية وهي بدورها المكون الحقيقي في الحضارة. واشفيتسر ربما يكون قد تأثر بطريقة غير مباشرة باهتمام روسو بالبحث عن الإنسان الحق وانتقاده لدور الفلسفة.

لقد أشار اشفيتسر إلى الظروف المحيطة بالشخصية الإنسانية وأثرها المدمر عليها نفسياً لأن الشخصية في نظره هي أساس الحضارة والعامل المحرك للتاريخ لذلك رأى اشفيتسر أن تطور الحضارة ينشأ ـ بصفة عامة ـ عن طريق تفكير أفراد الناس في المُثل التي تهدف إلى تقدم الكل، وعندئذ يكيفونها مع وقائع الحياة التي تفرض الشكل الذي يمكنه أن يؤثر في ظروف العصر بشكل فعال.[117] فالحضارة إذن تقوم على المُثل التي تضعها النخبة الواعية التي لديها القدرة على التفكير الصحيح، إن هذه المُثل ترتبط بالحياة وتتفاعل معها وتؤثر فيها، واشفيتسر

([116]) Schweitzer Albert – **the decay and the restoration of civilization** part 1 P: 15
([117]) **Ibid PP:** 15 – 16.

كفلاسفة عصر التنوير يسعى إلى إقامة موقفه على أساس واقعي بعيد تماماً عن كل الاعتبارات المجردة.

إن قدرة الإنسان على أن يكون رائداً للتقدم، أعني أن يفهم ماهية الحضارة وأن يعمل من أجلها، تتوقف على كونه مفكراً وعلى كونه حراً. وينبغي أن يكون مفكراً إذا كان قادراً على فهم مُثله ووضعها في الشكل اللائق. وينبغي أن يكون حُراً لكي يكون في وضع يجعله يطلق مُثله في الحياة العامة. وعلى أي حال فكلما ازدادت أنشطته استغراقاً بشكل كامل في الكفاح من أجل الوجود، سوف يزداد بقوة الدافع إلى تحسين ظروفه بحثاً للتعبير عنها في مُثل الفكر. عندئذ تمتزج مُثل المصلحة الذاتية مع مُثل الحضارة وتفسدها.(118) فالحضارة الحقيقية تقوم على الاهتمام بالشخصية أو الأفراد المؤهلين حقاً، ومعنى ذلك أن الحضارة تقوم وتزدهر على الإنسان الفرد الذي يمتاز بكونه مفكراً وحراً.

إن الحرية التي ركز عليها اشفيتسر في تحليله لا تقتصر على الناحية الروحية فقط وإنما تضم إلى جانبها الحرية المادية يقول: "والحرية المادية والروحية ترتبطان بشكل مُحكم الواحدة منها بالأخرى. والحضارة تفترض أناساً أحراراً، لأنه فقط عن طريق أناس أحرار يمكنها أن تكون عقلية وأن تتحقق.(119) ويقول أيضاً: "ولكن اليوم تتضاءل بشكل محزن بين الناس الحرية والقدرة على التفكير.(120) توضح هذه الكلمات السابقة الخصائص التحليلية النقدية التي اتسمت بها طريقة اشفيتسر في بحثه لعوامل قيام الحضارات وانحلالها. إن هذه الخصائص هي ذاتها خصائص عصر التنوير، ومما يؤكد

---

(118) **Ibid PP:** 15 – 16.
(119) **Ibid P**: 16.
(120) **Ibid P**: 16.

التزامه لنفس طريق عصر التنوير أيضاً هو تأكيده على قضية الحرية.

واستمراراً لمنهج التنويريين واستخداماً مفرطاً لصور بلاغية رأى اشفيتسر أن الإنسان اليوم يمضي في رحلة مظلمة في عصر مظلم، كإنسان بلا حرية، ولا تجمع عقلي، ولا نمو شامل، كإنسان فقد ذاته في جو من عدم الإنسانية، وسلم استقلاله الروحي وحكمه الأخلاقي إلى المجتمع المنظم الذي يعيش فيه، ووجد نفسه في كل اتجاه يواجه عوائق تعرقل الحضارة الحقيقية. والموقف الخطير الذي وضع فيه لم تحاول الفلسفة أن تفهمه، ومن ثم لم تقم بأي محاولة لمساعدته. ولا تحمله حتى على التفكير فيما يحدث له.(121) ويقول: "والحقيقة المقلقة القائلة بأن نمو الحضارة الحقيقية لن يصبح سهلاً، وإنما مع تقدم التاريخ ونمو اقتصاد العالم يصبح أصعب، إن هذه الحقيقة لم تجد أبداً من يعبر عنها." (122) والنتيجة التي خلص إليها اشفيتسر هي أن الإنسان الحديث يفتقر للحرية والأفق العقلي، والنمو الشامل لقدراته الشخصية، والعصر الذي يعيش فيه يفتقر لواجب الإنسانية، إن هذا الإنسان يفتقر إلى الاستقلال الروحي والحكم الأخلاقي لأنه يخضع لمجتمع منظم لا يمكنه الإفلات منه.

إن حكم اشفيتسر على أوضاع بأكملها ينطلق في المقام الأول من أفكار أولية تقرر بأن تقدم التاريخ ونمو اقتصاد العالم هما العاملان الرئيسان اللذان يقودان الحضارة إلى الانهيار.

---

(121) **Ibid P**: 34.
(122) **Ibid P**: 34.

ثالثاً: إعادة بناء الحضارة:

لقد بحث اشفيتسر عن الصعوبات التي تواجه إعادة بناء الحضارة فوجد أن أولها تكمن في عجز جيلنا عن إدراك ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فرجال عصر النهضة والتنويريين في القرن الثامن عشر استمدوا الشجاعة في الرغبة في تجديد العالم من خلال الأفكار، ومن اعتقادهم بالبطلان المطلق للظروف المادية والروحية التي عاشوا فيها. وإن لم يكن بالنسبة إلينا أيضاً لم تصل الكثرة إلى هذا الاقتناع، وإننا يمكن أن نكون غير قادرين على القيام بهذا العمل الذي ينبغي علينا أن نقلدهم فيه. لكن الكثرة ترفض بصعوبة أن ترى الأشياء كما هي ويعتقدون بكل قوة بنظرة متفائلة بكل طريقة ممكنة.[123] فإعادة بناء الحضارة عند اشفيتسر إذن يجب يتحقق عن طريق الأفكار، وهذا هو الطريق الذي اتبعه رجال عصر النهضة وعصر التنوير.

والصعوبة الثانية التي تعرقل العمل الذي يواجه الحضارة هي أنه نموذج إعادة البناء. فمُثل الحضارة التي يحتاجها عصرنا ليست جديدة وغريبة عنه. إنها كانت بالفعل في حيازة الإنسانية، ويمكن العثور عليها في العديد من الصيغ القديمة. فليس لدينا أساساً أي شيء آخر نقوم به إلا بإعادتها للاحترام الذي تمسكت به من قبل، والنظر إليها مرةً أخرى باستمرار بأن نصلها بعلاقة مع الواقع الذي يواجهنا لكي نعالجها.[124] بهذا يقودنا اشفيتسر مرة أخرى إلى العودة إلى مُثل الحضارة في العصرين، عصر النهضة وعصر التنوير.

([123]) **Ibid** pp: 64.
([124]) **Ibid** pp: 65-66.

لقد أعلن اشفيتسر أن الإنجازات التالفة التي تنطلق من حضارة منحلة إلى مجرى عصر جديد تصبح غالباً كآثار الأيض الضارة، فتعمل كالسموم. ورأى أن العناصر الخطرة في حضارة اليونان والرومان في الماضي مازالت تفرض نفسها على حياتنا الروحية. لأن المفاهيم الشرقية واليونانية التي كانت سائدة أيامها مازالت تسري بيننا ذلك أننا ندمي إلى الموت من المشكلات التي يجب ألا تحدث لنا وإلا ضاعت حضارتنا. ولأن الأفكار التالفة بهذه الطريقة، وبهذا الشرط تعوق تفكير الأجيال الأخيرة فإنه لا يوجد تقدم روحي للإنسانية باستمرار وإنما تعاقب بغيض من الصعود والهبوط. وعلى أي حال يفقد كل فكرنا قوته باتصاله بالأفكار التالفة لحضارتنا المتداعية، أو ـ في حالة الهنود والصينيين ـ لحضارتنا والحضارة الأخرى المتداعية. وحركة الصعود والهبوط لذلك سوف لا تنتهي بتقدم بطيء، وإنما بهبوط غير متوقف ـ إذا لم ننجح في إعطاء الأفكار التالفة ما يجدد شبابها. [125] فاشفيتسر على هذا يزدري الفكر القديم ويعتبره العقبة الكئود التي تعوق التقدم فقد ذكر من قبل أن مبدأ التسليم الذي انتهت إليه الرواقية هو مبدأ عقيم والسبب هو أنه مبدأ أناني يرتد فيه الإنسان إلى ذاته.

وصعوبة كبرى أخرى في سبيل بعث حضارتنا تكمن في الحقيقة القائلة بأنه يجب أن يكون عملية باطنه، لا ظاهرة أيضاً، ولهذا فإنه لا محل للتعاون الصحيح بين ما هو مادي وما هو روحي. ومن عصر النهضة وحتى منتصف القرن التاسع عشر فإن الناس الذين حملوا على عاتقهم مهمة العمل في الحضارة تلقوا عوناً من التقدم الروحي من انجازات في مجال التنظيم الخارجي. والمطالب في كل هذه المجالات تقف جنباً إلى جنب في برامجهم وكانت تدفع بشكل آني. وكانوا مقتنعين أنهم

([125]) **Ibid PP**: 68-70.

عندما يعملون على تحويل مؤسسات الحياة العامة فإنهم حققوا نتائج يمكن أن نطلق عليها قوة تنمية الحياة الروحية الجديدة. والنجاح في جانب منها يقوي على الفور الآمال والطاقات التي كانت تعمل في جوانب أخرى. وكانوا يعملون من أجل الديمقراطية بشكل تدريجي في الدولة بالفكرة التي تنشر في العالم قواعد الجمال والعدالة.(126) يتضح من هذا أن اشفيتسر يستغرق استغراقاً تاماً في الفترة التي بدأت منذ عصر النهضة وحتى منتصف القرن التاسع عشر.

إن الحضارة كما هو واضح من تفسير اشفيتسر لعوامل قيامها وانحلالها تتأرجح بين الفكر في العصر القديم وبين الفكر في العصر الحديث وبالتحديد منذ عصر النهضة وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وبعبارة أخرى بين مبدأين: التسليم من جهة وبين الحماسة من جهة أخرى، فأخلاق التسليم هي أخلاق نفعية أنانية لا زالت تفرض نفسها على حياتنا الروحية، ومن ثم فهي تقف عائق أمام إعادة بناء الحضارة، وهذه النقطة بالذات سيتناولها اشفيتسر بالبحث والتحليل وبشكل مستفيض في الجزء الثاني من كتابه فلسفة الحضارة تحت عنوان "الحضارة والأخلاق". إنه يطالب بإعطاء الأفكار التالفة ما يجدد شبابها بحيث تنسجم مع واقع حضارتنا. فاشفيتسر بهذا لا تعنيه أحداث التاريخ كما هو الحال عند المؤرخ ولكن كل ما يهمه هو البحث عن المبدأ الأساسي الأخلاقي الذي تقوم عليه الحضارة، صحيح أنه يهتم بالماضي كما يتناول بعض الأوضاع الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية. ...الخ. إلا أنه يقوم بهذا كله انطلاقاً من مقدمات فلسفية أولية يهدف من ورائها إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون، وعلى هذا ليس في وسعنا إلا أن

---

(126) **Ibid PP**: 70 – 71.

نضعه في مصاف فلاسفة الأخلاق الذين يبحثون لا على ما هو كائن وإنما على ما ينبغي أن يكون عليه السلوك البشري.

وكذلك تعوق تجديد الحضارة مرة أخرى الحقيقة القائلة أن الشخصية الفردية بصفة خاصة يجب النظر إليها كباعث بالحركة الجديدة. وتجديد الحضارة لا شيء لديه للقيام به في الحركات التي تحمل طابع تجارب الجمهور؛ ولا يوجد شيء على الإطلاق وإنما ردود أفعال على الحوادث الخارجية. فالحضارة يمكن أن تزدهر فقط عندما تنشأ في عدد من الأفراد نزعة عقلية جديدة مستقلة عن الشائعة بين الجمهور والمعارضة له، نزعة عقلية ستظفر تدريجياً بالتأثير على المجموع، وفي النهاية تحدد طابعها. والحركة الأخلاقية وحدها هي التي يمكن أن تحفظنا من مستنقع البربرية، والأخلاق لا تأتي للوجود إلا في الأفراد.[127] تحتاج الحضارة في إعادة بنائها لا إلى تجارب الجماهير القائمة على الانفعالات أو ردود أفعال مؤقته تجاه الأحداث الجارية وإنما إلى الفرد الأخلاقي المتعقل فهو حجر الزاوية في بناء الحضارة. والجدير بالذكر هو أن نظرة اشفيتسر للأخلاق الفردية تختلف عن نظرة اليونان، فالأخلاق اليونانية تقود الفرد إلى الانسحاب داخل ذاته، بينما عند اشفيتسر يخرج الفرد عن ذاته لكي يضحي من أجل الآخرين، والأخلاق عند اشفيتسر هي أخلاق فردية مسيحية تشتمل على مبدأ الإيثار.

([127]) **Ibid P:** 73.

الفصل الرابع

الحضارة الكونية بين أخلاق التسليم وأخلاق الحماسة

أولاً: أخلاق التسليم في الفكر القديم

1ـ المدارس السقراطية

2ـ محاولة أفلاطون وأرسطو

3ـ محاولة الرواقية المتأخرة

ثانياً الحماسة الأخلاقية في العصر الحديث

1ـ التحول من الأثرة والإيثار

2ـ التحول من الإيثار إلى الأثرة

3ـ الأثرة والإيثار في الطبيعة الإنسانية

ثالثا: كمال الذات في العصر الحديث

1ـ مذهب كمال الذات عند كانط

2ـ كمال الذات عند اسبينوزا

3ـ كمال الذات عند فشته

الفصل الرابع

الحضارة الكونية بين أخلاق التسليم وأخلاق الحماسة

حلقت أمام اشفيتسر رؤية بناء حضارة أخلاقية عامة تأتي نتيجة حركة جدلية ثلاثية مستترة في جوف التاريخ البشري. وكانت فكرة اللذة العقلية هي حجر الزاوية في دراسته للأخلاق القديمة. والجدير بالإشارة، وكما هو واضح عند اشفيتسر أن الأخلاق في العصر القديم قد أخفقت في إيجاد حضارة كاملة لأنها انتهت إلى أخلاق التسليم وهي أخلاق أنانية في جوهرها وخالية من أي مضمون، وعند هذه النقطة تتبدى نزعته الدينية، فالمسيحية كدين عظيم تدعو إلى التضحية من أجل الآخرين، والحضارة اليونانية الرومانية لذا تبدأ باللذة وتنتهي بالتسليم وهو المصير المحتوم الذي ينتظر هذه الإمبراطورية العالمية الشاسعة المترامية الأطراف. والخطأ الذي وضع اشفيتسر نفسه فيه هو أنه يحكم على الأخلاق القديمة في العصرين اليوناني والروماني من خلال معايير الحاضر، بالإضافة إلى نزعته المسيحية.

أولاً: أخلاق التسليم فى الفكر القديم:

إن عظمة الفلسفة في الفكر اليوناني والروماني ترجع إلى اهتمامها الشديد بالعقل. واشفيتسر قد استهوته فكرة اللذة العقلية وهي من طراز سقراطي، فقد كانت خطوة في سبيل مبدأ احترام الحياة.

يرى اشفيتسر أن الطابع الذي يميز الأخلاق السفسطائية هو أنها أخلاق أنانية ولا يمكن أن نستخلص منها أخلاق للإيثار أو التضحية بالذات في سبيل الآخرين. ومن ثم فإنها لا تجعل المرء يعمل على إسعاد الآخرين، فالمصلحة

الشخصية واللذة الخاصة هما الطابع المميز للأخلاق السفسطائية. ومن ناحية أخرى فإن هذه الأخلاق تفتقر إلى التأمل، وينصب اهتمامها حول اللذة الخالصة، ولذلك فإن اشفيتسر يعتبر أن الأخلاق التي جاءت بها السفسطائية هي أخلاق انحلال، ولا يمكن أن نستخرج منها ما هو نافع للفرد والجماعة على السواء.[128] ويقول اشفيتسر: "أن سقراط بدلاً من اللذة الخالصة وضع اللذة العقلية".[129] إذن ينصب اهتمام اشفيتسر على موضوع اللذة التي دار النقاش حولها في العصر القديم، والتي سيكون لها أهمية كبيرة في موقفه الخلقي فيما بعد.

إن اشفيتسر لم يتفق مع السفسطائيين في مجرد الاهتمام باللذة الطبيعية وذلك لاهتمامها بالمصلحة الخاصة دون الصالح المشترك، إذ اللذة عنده تضرب بجذورها فيما هو طبيعي، وفي الوقت نفسه تستند إلى التأمل العقلي، ولذة العقل التي قال بها سقراط كان لها أهمية عظيمة في مذهبه الخلقي. لقد استخرج اشفيتسر من فلسفة سقراط ثلاث اتجاهات أساسية وهي الاتجاه العقلي النفعي، التصوف الأخلاقي، الأخلاق الحدسية. Intuitive ethic ورأى أن سقراط قد خلف لأتباعه ثلاثة مهام هي: تعيين مضمون ما هو نافع عقلياً بصورة سليمة وتزويد الفكرة الأكثر كلية عن الخير للعالم، وتأمل الأخلاق على أنها متضمنة في نظرة كونية تامة.[130] من هنا نلاحظ أن اشفيتسر يؤكد على أهمية دور التأمل في الأخلاق وإعجابه به، ولكن بالرغم من اهتمامه بالناحية التأملية في الأخلاق إلا أنه لم يهتم بالعقل المجرد الخالص.

([128]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics P: 33.**
([129]) **Ibid** P: 33**.**
([130]) **Ibid** PP: 31 – 35.

واعتقد اشفيتسر أن أتباع سقراط على اختلاف اتجاهاتهم لم يكن في مقدورهم أن يطوروا ما هو نافع أو لاذ عقلياً بحيث يمكن أن يستخرج منه قواعد للفعل والعمل. وفي هذا يقول: "إن المثل الأعلى العقلي عند سقراط قد مني بنكسة شديدة ولا سبيل لعلاجه بدلاً من أن يبلغ الكمال في الأجيال التالية. ومرد ذلك إلى أن فكرة اللذة التي يتضمنها تنكر نفسها كلما حاولت تأمل ذاتها"(131). فالأخلاق العقلية التي اهتم بها خلفاء سقراط هي أخلاق فارغة بلا مضمون لأنها كلما حاولت أن تتعقل ذاتها تنحرف فتصبح سلبية.

1ـ المدارس السقراطية:

رأى اشفيتسر أن "أرسطيفوس" Aristippus [C.435 355. B.C] - مؤسس المدرسة القورينائية، وديمقريطس Democritus صاحب المذهب الذري، وأبيقور Epicurus [341 – 270 B.C] حاولوا أن يتخذوا التصور الإيجابي للذة، أما المدرسة الكلبية التي أسسها "أنتستانس" Antisthenes [940 B.C] والرواقية التي بدأها زينون الرواقي Zeno اتبعت الفكرة السلبية، لكن المحصلة النهائية كانت واحدة في كلتا الحالتين، فأبيقور وجد نفسه مضطراً إلى تمجيد الخلو من الرغبة في اللذة على اعتبار أها أنقى أنواع اللذة، بهذا استقر على شاطئ التسليم Resignation الذي انتهى إليه الرواقيون.(132) يقول اشفيتسر: "وعند أبيقور وزينون لم يعد للأخلاق استقلال بذاتها، كما هو عند سقراط فكان لزاماً عليها أن ترتبط بضرب من النظرة إلى العالم".World - View(133) ويقول أيضاً: "ومما يدعو الإنسان لليأس أن يترقب مصير

---

(131) **Ibid** P: 35.
(132) **Ibid** P: 36.
(133) **Ibid** P: 37.

الأخلاق الأبيقورية والرواقية في العصر القديم، فبدلاً من الأخلاق القوية التي تؤكد الحياة والتي يتوقعها سقراط من التفكير العقلي نشاهد الاستسلام."[134] هنا نلاحظ أن أبيقور ربط الأخلاق بالنظرة إلى العالم، هذا ما لم يفعله سقراط، فالأخلاق عند سقراط مستقلة تماماً.

ويعتبر اشفيتسر أن التسليم الذي وصل إليه الفكر في العصر القديم هو السبب الحقيقي في عدم جدوى الأخلاق بحيث أنها لم يكن في مقدورها أن تقدم شيئاً في سبيل تقدم الجماعة وتحقيق الرفاهية للصالح العام وتحسين معيشتهم. والحق في نظره أنه ثمة قوة في الدعوة إلى التسليم The preaching of resignation التي دعا إليها الفكر القديم، بعد أن عرف الحياة، حيث التسليم هو البناء الشامخ الذي منه يدخل الإنسان إلى الأخلاق، لكن كلاً من أبيقور والرواقيون يقفون فقط عند مدخل هذا البناء، فالتسليم عندهم نظرة في العالم أخلاقية، ومن ثم عجزوا عن قيادة المجتمع القديم من تأكيد الحياة والعالم إلى فلسفة تقوم على الفكر.[135] فاشفيتسر بهذا يسعى جاهداً كما فعل هيجل من قبل إلى هدم كل انفصال بين الفكر والواقع. فأراد أن يطبق هذه النظرة الهيجلية، فكانت أول ملاحظاته على الفكر القديم هي أنه كان بعيداً كل البعد عن الواقع وظل سجيناً داخل حدود الذات.

يؤكد اشفيتسر على أن فكرة اللذيذ عقلياً فقيرة وخالية من كل مضمون، ولا يمكن استخراج قواعد للفعل والعمل منها ومن ثم لا يمكن أن تحقق الرفاهية للجماعة، فهي لا تحتوي على مبدأ الإيثار، ومن هنا ليس في مقدورها الوصول إلى مبدأ أساسي حقيقي في الأخلاق، فهذه الفلسفة من وجهة نظر

---

(134) **Ibid** P: 38 – 39.
(135) **Ibid** P: 39.

اشفيتسر عملت على الاهتمام بالجانب التأملي فحسب، والنتيجة تمركز الإنسان حول ذاته، يقول اشفيتسر:"إن فكرة سقراط وهي فكرة اللذيذ عقلياًrationally pleasurable ليست من الثراء بحيث تجعل العالم حياً وليس ثمة أفكار نفعية يمكن أن تستمد منها رفاهية الجماعة وقد استحال عليها ذلك وإن كان قد اعتقد بوجودها فيها، وإنما ظل الفكر الأخلاقي محصوراً داخل حدود الذات".[136] فالفلسفة القديمة عند الأبيقورية والرواقية قد حولت فكرة اللذة إلى الخلو من اللذة، ومن ثم تحول عندها تأكيد الحياة إلى إنكار الحياة، وكانت النهاية التي انتهت إليها هذه الفلسفة [التسليم].

استخلص اشفيتسر إذن ـ باستخدام النقد والجدل ـ أن الحضارة الحقيقية لا تنشأ إلا عن طريق الفعل والعمل، فلذة العقل عند سقراط لم تستطع أن تقدم قواعد للفعل والعمل عند أتباعه. ومن ثم ظل الفكر القديم أسير داخل حدود الذات وذلك عندما تحولت فكرة اللذة إلى الخلو من اللذة، وتحول تأكيد الحياة إلى إنكار الحياة وكانت النتيجة المحتومة هي التسليم، إنه المبدأ الأخلاقي الذي أدى إلى فشل العالم القديم وضياعه تماماً. نلاحظ في هذا تأثر اشفيتسر بالمنهج الجدلي عند هيجل فهو حينما يتكلم عن تصور إيجابي وتصور سلبي لفكرة اللذة وانتهاءً بالتسليم وهو الذي يؤلف بين النقيضين فهذا تعبير عن عملية جدلية ثلاثية. تلك هي المحاولة الأولى في الفكر القديم.

2ـ محاولة أفلاطون وأرسطو:

والمحاولة الثانية فيمثلها أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون كما يرى اشفيتسر قد بحث عن المعنى العام للخير، لكنه ترك الطريق الذي بدأه سقراط، وإن يكن هذا لم يتب إلى النهاية،

([136]) **Ibid** P: 37.

ونقصد به تحديد ماهية الخير بعملية استقراء، وتخلى عن محاولة تحديد الخير اعتماداً على اعتبار نوع الفعل وموضوعه ونتائجه أعني استناداً إلى مضمونه، وإنما قررها بعملية صورية خالصة أي عن طريق التفكير المنطقي المجرد، ومن أجل الوصول إلى أخلاق يدور في منحنى نظرية الصور "المُثل"Theory if Ideas.[137] فالنقد الذي وجهه اشفيتسر لأفلاطون يعني أن اشفيتسر يعيش بكامله في عصر التنوير. والحقيقة أن اشفيتسر قد أسرف في استخدام النقد وذلك بانتقاده لنظرية المُثل عند أفلاطون.

لقد زعم اشفيتسر أن أفلاطون قد اهتم بكل ما هو نظري، ومن ثم لم يستطع أن يقوم بتحديد معنى الخير بعملية استقرائية، وهذا إدعاء باطل، فأفلاطون ليس كما تصوره اشفيتسر، فعند أفلاطون أن "للنفس ثلاث قوى يوضحها بأمثلة واقعية، فيذهب إلى أنه في حالة الظمأ الشديد وعندما يعثر المرء على الماء ثم يعلم أنه مسمم، فإننا نلاحظ وجود صراع بين عنصرين فأولهما يدفع الإنسان إلى الشرب وهو الرغبة، والعنصر الثاني فهو العقل الذي يمنعه. إذن فهدف العقل هو المحافظة على وجود الإنسان، والحد من جموح الشهوة. "كذلك عندما يكون للإنسان رغبة في أن يرى كومة من الجثث فإنه يشعر بالاستياء من هذه الرغبة، فهذا الشعور هو الروح وهي العنصر الثالث" وهذه العناصر الثلاث هي التي تؤلف جوهر الطبيعة الإنسانية عند أفلاطون ولكن يعتبر أن العقل وحده هو الذي يستطيع أن يقيم التوازن الحقيقي "إن هذه العناصر الثلاث [الرغبة ـ العقل ـ الروح] توجد لدى كل إنسان. وعلى هذا فإن البشر ينقسمون إلى ثلاث طوائف على أساس سيادة عنصر من هذه العناصر على البقية، وأن لكل عنصر منها دور يؤديه وإذا

([137]) **Ibid** P: 40.

حدث توافق وانسجام بينها مع سيطرة العقل عليها أن يصل الإنسان إلى حال السواء التي يصفها أفلاطون باسم dikaiosune أي العدالة.[138] من هذا يتضح أن اشفيتسر يريد تطبيق المنهج الجدلي على هذه المحاولة فقد بدأت بأفلاطون فهو الذي يُمثل الحد الأول من حدود الجدل بينما يمُثل أرسطو حده الثاني.

وكان مصير[*] أفلاطون كما يعلن اشفيتسر نذير خطر لأرسطوطاليس، فرفض التحليق في الأعالي التي ضاع فيها أفلاطون، فماذا فعل إذن؟ لقد كان هدفه وضع أخلاق مفيدة على وفاق مع الواقع في مداها ومضمونها.[139] لقد انصرف أرسطو تماماً وابتعد عن سبل أفلاطون المجردة وحاول تأسيس أخلاق مفيدة في مضمونها من حيث اهتمامها بالدافع إلى الفعل والعمل.

إن اشفيتسر يقوم بعملية تنقيب وبحث في فلسفة أرسطو من أجل الوصول إلى المبدأ الأخلاقي الذي يجعل الإنسان في صراع مستمر مع الواقع، لكننا نلاحظ أن اشفيتسر قام بهذه المحاولة لكي يثبت أن أرسطو هو نفسه لم يسلم من النظرة العقلية المجردة، كما أنه يريد أن يؤكد أن العصر القديم يتحرك تدريجياً نحو إيجاد مضمون أخلاقي.

وحسب وجهة نظر اشفيتسر فإن أرسطو قد اهتم بالفعل والعمل وتجنب الطرق المجردة التي اتبعها أفلاطون، وتجنب

([138]) Stevenson – **Seven theories of Human Nature** [Oxford 1981] PP: 26 – 27.

([*]) Plato's fate frightens Aristotle. He refuses to soar the heights where Plato lost himself. How then does he far ? his object is the establishment of a serviceable ethic which is in harmony both as to extent and content which reality.

([139]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** P: 42.

كذلك فكرة اللذة وعدم اللذة واستبعدها تماماً لأنها لا تفضي إلى شيء، فأرسطو وجد الدافع إلى الفعل في تصور اللذة، إذن اللذة عنده لا تنتهي إلى الخلو من كل لذة، ولكنها ارتبطت بالفعل وحين بدأ أرسطو من فكرة اللذة التي تمارس نفسها في الفعل توصل إلى تأكيد متعمق للحياة، وتناول كذلك مشكلة قيادة العالم القديم من التأكيد الساذج للعالم إلى تأكيد عقلي تأملي، الخطأ عنده أنه لم يكن في استطاعته أن يوضح ما الذي يجعل الفعل أخلاقياً، ولهذا السبب لم يستطع الوصول إلى مبدأ أساسي في الأخلاق، واعتبر أن مضمون الإرادة شيء موجود مسبقاً ولا يستطيع التأمل أو المعرفة القيام بأي دور فيه.[140] هذه النظرية التي استخلصها اشفيتسر توضح أن أرسطو لم يستطع أن يواصل تعميق الفكرة التي بدأها سقراط ولم يستطع كذلك أن يواصل اهتمامه بالدافع إلى الفعل والعمل، فيعتبر اشفيتسر أن أرسطو قد فشل هو الآخر في إيجاد أخلاق صحيحة تصلح لدفع الإنسان لتحقيق الرفاهية له ولمجتمعه، كما فشلت هذه الأخلاق أيضاً لأنها لم تقدم قواعد قوية للسلوك العملي. وبالرغم من ذلك فإن اشفيتسر يرى أن أرسطو أفضل من أفلاطون لأنه اهتم على الواقع ولم يتجاهله ولم ينحرف إلى الطرق المجردة التي انحرف أو وصل إليها أفلاطون.

3ـ محاولة الرواقية المتأخرة:

لقد [*] وجد الرواقيون المتأخرون دوافع للعمل في نظرتهم الكونية المتفائلة أخلاقياً، وهو أمر لم يتحقق للأخلاق

([140]) **Ibid** PP: 43 – 44.

([*]) In their optimistic – ethical world – view the later stoics find those impulses to effort which were not available for the ancient ethics of the classical age.

في العصر الكلاسيكي[141]. فمحاولة الرواقية المتأخرة إذن قد اهتمت بالدافع إلى الفعل العمل، وتخلصت من التمركز حول الذات [التسليم].

والفكر القديم لم يستطع أن يؤلف بين التسليم والحماسة أو أن يوحد بينهما في مركب يصون ما هو ثمين في كليهما، يقول اشفيتسر: "لا يوجد حد وسط بين أخلاق الحماسة ethic of enthusiasm وأخلاق التسليم ethic of resignation"[142]. ويقول أيضاً: " أنه في الكلاسيكية اليونانية نجد إما اعتبارات أنانية تتعلق بالمصلحة egoistic considerations of advantage أو مذاهب جامدة في الفضيلةCold doctrines of virtue أو تسليماً. فأينما اتجهوا فإنهم لم يخرجوا من نطاق الذات، أما عند "سنكا" و"ابكتاتوس" و"ماركس أورليوس" فإن الأخلاق تفقد هذا الطابع الذاتي، فقد تحرروا من روح العصر السابق وأسسوا أخلاقاً تدعوا إلى الأخوة العالمية universal brother hood واهتموا بعلاقات الإنسان مع أخيه الإنسان".[143] فالحماسة التي كان ينتظرها اشفيتسر من الرواقية المتأخرة لم تكن إلا مجرد إرهاصات ولذا فإن العصر القديم لم يستطع أن يصل إلى مرحلة الحضارة الحقيقية. وكما ذكرنا من قبل أن اشفيتسر يحكم على الفكر القديم من منظور حاضره وهذا خطأ وضع اشفيتسر نفسه فيه.

والخلاصة هي:

1- أن الحضارة عند اشفيتسر تقوم على أسس واعتبارات دينية وأخلاقية نابعة عن نزعته المسيحية، والفكر

---

(141) **Ibid** P: 57.
(142) **Ibid** P: 52.
(143) **Ibid** P: 53.

القديم لم يبلغ مرحلة الحضارة الكاملة لعجزه عن إيجاد دوافع للفعل والعمل في نظرته الكونية، وكان التسليم هو العقبة الكئود التي تقف حجر عثرة أمام الحضارة والمحافظة عليها، فالفكر القديم لم يأخذ في اعتباره عنصر التضحية بالذات من أجل الآخرين وإنما ظل متقوقعاً داخل حدود الذات ومن ثم وصفت الأخلاق بأنها نفعية أنانية.

2ـ الإسراف في استخدام النقد وازدراء الأنساق الفلسفية في الفكر القديم وهذه علامات بارزة على استغراق اشفيتسر في فلسفات عصر التنوير.

3ـ وإذا كان اشفيتسر قد اهتم بالنقد للبحث عن المبدأ الأساسي الأخلاقي الذي يصلح أن يكون أساس لقيام الحضارة واستمرارها، وإذا كان قد قام بثورة على المذاهب النظرية القديمة لاستغراقها في التأمل الخالص وعجزها عن استخراج قواعد للسلوك العملي الإيثاري فإنه حاول بشتى الطرق اكتشاف عملية جدلية ثلاثية خفية يتحرك على أساسها الفكر الأخلاقي في العصر القديم. ومن الملاحظ أن هذه العملية الجدلية تتخذ سبل التأكيد والإنكار، التسليم والحماسة، فأتباع سقراط من أمثال أرسطيفوس وديمقريطس وأبيقور اتخذوا التصور الإيجابي للذة أما المدرسة الكلبية والرواقية الكلاسيكية اتبعت الفكرة السلبية، وهذه الطريقة من الإيجاب والسلب تؤكد على الأثر الهيجلي في نظرته.

والمثال الثاني الذي يعبر عن الجدل فهو فلسفة أفلاطون وأرسطو، فأفلاطون حلق في الأعالي النظرية المجردة ـ وهذا باطل ـ ففلسفته تبعاً لاشفيتسر ليست صالحة لاستخراج قواعد للسلوك، ومن ثم فهي فقيرة، وعلى العكس فإن فلسفة أرسطو تجنبت الطرق النظرية المجردة عند أفلاطون واهتمت بالسلوك

العملي لكنها ليست عميقة، وهذا التعارض والاختلاف بين هذين المذهبين يعبر عن عملية جدلية غير مكتملة.

وأخيراً فإن الجدل في العصر القديم بصفة عامة يتحرك بين قطبين أساسيين التسليم الذي وصل إليه الفكر القديم والحماسة التي انتهت إليها الرواقية المتأخرة، غير أن العالم القديم لم يستطع أن يؤلف بين التسليم والحماسة في مركب يحتفظ بمزايا كليهما، والنتيجة انهيار الحضارة القديمة في العصر اليوناني الروماني.

ثانياً: الحماسة الأخلاقية في العصر الحديث:

وبعد رحلة طويلة طاف اشفيتسر خلالها العصور القديمة اليونانية والرومانية باحثاً عن المبدأ الأساسي للأخلاق الذي هو مبدأ الحضارة نجده يؤكد على أن الفكر القديم لم يصل إلى أخلاق واقعية، وإنما انتهى إلى أخلاق مجردة، وكانت النتيجة التي وصل إليها الفكر الكلاسيكي هي التسليم، وعلى هذا فالميراث الذي خلفه الفكر القديم وراءه هو مبدأ أخلاقي مجرد بغير مضمون، ثم أسدل الستار على أخلاق التسليم، بل لم يكن في استطاعته أن يخرج من دائرة التمركز حول الذات إلى دائرة التضحية في سبيل الآخرين.

أما في العصر الحديث فقد نهض الفلاسفة من جديد باحثين عن مبدأ أساسي في الأخلاق ذي مضمون، وانقسموا إلى فريقين، الأول اهتم بالأخلاق الاجتماعية وقد صنفه اشفيتسر ضمن مذهب المنفعة الاجتماعي المتقدم، والثاني اهتم بكمال الذات.

وأخلاق الحماسة التي انتهى إليها مذهب المنفعة الاجتماعي الحديث تنقسم إلى ثلاث محاولات أساسية، يقول

اشفيتسر: "فثمة ثلاث طرق توضح العلاقة بين الأثرة egoistic والإيثارaltruistic، الأول يفترض أن الأثرة تتحول تلقائياً إلى الإيثار وذلك بواسطة التفكير المنطقي consistent meditation، والثاني يفترض أن الإيثار موجود في فكر المجتمع وينتقل منه إلى معتقدات الأفراد، والأخير يفترض أن الأثرة والإيثار كلاهما خصال أصيلة original endowments في الطبيعة الإنسانية.[144] فاشفيتسر بهذا يضع أمامنا ثلاثة حدود تتجادل فيما بينها، الحد الأول منها هو تحول الأثرة إلى الإيثار منطقياً، والحد الثاني انتقال الإيثار من المجتمع إلى الفرد، والحد الثالث وجود الأثرة والإيثار جنباً إلى جنب في الطبيعة الإنسانية.

1ـ التحول من الأثرة إلى الإيثار:

يمثل هارتلي وهولباخ المحاولة الأولى في الحركة الجدلية. لقد رأى هارتلي أن الإيثار ارتفاع بالأثرة الأصيلة، وذلك عن طريق التفكير العقلي، وهولباخ هو الآخر يؤيد هذه الحقيقة، ذلك لأن الفرد إذا أدرك مصلحته جيداً، فلن تكون منفصلة عن مصلحة المجتمع ولذا سيوجه طاقته لصالح مجتمعه. والطريق الذي اتخذته هذه المحاولة كما يرى اشفيتسر، كان موازياً لذلك الطريق الذي أدى بأتباع سقراط إلى المفارقةparadoxical.[145] وهنا يتمثل الحد الأول في العملية الجدلية في الرقي بالأثرة الطبيعية عن طريق التأمل والتفكير والفهم الجيد للمصلحة الفردية حيث أنها لا تنفصل عن مصلحة المجتمع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن المفارقة التي وصل إليها العصر القديم هي التسليم والمفارقة التي انتهى إليها

([144]) **Ibid** p: 72.
([145]) **Ibid** PP: 72 – 74.

أصحاب المحاولة الأولى في مذهب المنفعة الاجتماعي الحديث هي الحماسة.

والنتيجة التي انتهت إليها هذه المحاولة هي الافتقار إلى حضارة كونية، إذ أنها اقتصرت على العلاقة بين الأثرة والإيثار أو بتعبير أدق الانتقال عن طريق التأمل العقلي من الأثرة إلى الإيثار، ومن ثم حماسة أخلاقية تنتهي عند علاقة الإنسان بالمجتمع الإنساني، أما حضارة احترام الحياة فهي كونية على حد زعم اشفيتسر لأنها تمتد إلى سائر الكائنات الحية المحيطة بالإنسان.

2ـ التحول من الإيثار إلى الأثرة:

إن التفسير القائل بأن الإيثار مبدأ للعمل يستمده الفرد من المجتمع يوجد عند "توماس هوبز" Thomas Hobbes "وجون لوك" John lock "وأدريان هلفسيوس" Adrien Helvetius "وجرمي بنتام" Jeremy Bentham[146]. لقد كان الإيثار في المحاولة الأولى عند هارتلي وهولباخ عبارة عن أثرة مهذبة أي أنه يبدأ مما هو طبيعي، ولكن الإيثار في المحاولة الثانية على النقيض من الأولى وذلك لأنها ترى أن الإيثار ينتقل إلى معتقدات الأفراد عن طريق المجتمع، ووفقاً لهذه المحاولة الثانية يكون الإيثار مكتسباً.

إن الحماسة الأخلاقية في مذهب المنفعة الاجتماعي الحديث وفقاً لهذه المحاولة لا تبدأ من الأثرة الطبيعية ولكنها تبدأ من الإيثار فهي بهذا تتسم بأنها مكتسبة. وبالنظر إلى أخلاق حضارة احترام الحياة نستطيع أن نرى هذين العنصرين أي الجانب الفطري والجانب المكتسب. وعلى هذا فإن محاولة

---

(146) **Ibid** p: 75.

النظر في الإيثار الذي يتحول من المجتمع إلى معتقدات الأفراد لم تنجح في الوصول إلى حضارة كونية وهي كالمحاولة السابقة ركزت على علاقة الإنسان بالإنسان.

ولقد توصلنا حتى الآن إلى حدين من حدود العملية الجدلية عند اشفيتسر أولهما ينظر إلى الإيثار على أنه أثرة مهذبة تحقق المصلحة العامة، وثاني الحدين الذي ينفيه ينظر إلى الإيثار على أنه أمراً اجتماعياً.

3ـ الأثرة والإيثار في الطبيعة الإنسانية:

فمن هارتلي وهولباخ إلى هوبز ولوك وهلفسيوس وبنتام يقودنا اشفيتسر معه إلى آدم سميث وهيوم، أعنى أنه يقودنا إلى الحد الثالث من الجدل، فيقول: "إن تفسير الإيثار على أنه سمو بالأثرة ناشئ عن العقل أو تأثير المجتمع تفسير غير مقنع من الناحية النفسية والأخلاقية، ولذلك اضطر مذهب المنفعة إلى الاعتراف بأن الإيثار يوجد مستقلاً في الطبيعة الإنسانية بجانب الأثرة، صحيح أنه يظهر هناك دائماً كأنه توأم متخلف لا يمكن تنشئته إلا بعناية شديدة، ولذلك فإن أنصار الحل الثالث يهيبون بالاعتبارات المستخدمة بالنسبة إلى الاثنين الأولين، فيسمحون دائماً للقدرة على الشعور الإيثاري بأن تتعرض لتأثير الاعتبارات التي يبدو أنها قدرت لتدع الأثرة تسيل في الإيثار فتوضع النظرتان الأولتان في خدمة الثالثة"[147]. وتبعاً لاشفيتسر فإن المحاولتين الأولى والثانية تخدمان المحاولة الثالثة، بعبارة أخرى فإن هذه المحاولة الثالثة هي عبارة عن مركب يجمع بين الحدين السابقين.

([147]) **Ibid** PP: 79 – 80.

إن المحصلة النهائية التي وصل إليها الفكر القديم والحديث أنه لا أخلاق فعالة على الإطلاق، فالفكر القديم كان منذ البداية أنانياً نفعياً، ومن ثم لم يستطع الوصول إلى المبدأ الحقيقي في الأخلاق. لقد انتهى إلى مبدأ أخلاقي نظري مفارق للواقع، أما الفكر في العصر الحديث [في مذهب المنفعة الاجتماعي] قد اهتم بالتضحية بالذات في سبيل المجتمع، ولهذا فإنه قد وصل إلى مفارقة جعلته عاجز عن الوصول إلى المبدأ الحقيقي في الأخلاق. يقول اشفيتسر: "إنه كلما أراد الفكر أن يدرك الأخلاق على أنها تصدر من اللذة أو السعادة، فإنه ينتهي إلى التسليم أو الحماسة، إلى سلوك الأثرة المحفوف بالروحية أو السلوك الإيثاري المحفوف أيضاً بالروحية. ومهما كان الفكر متعمقاً، فلن نستطيع أبداً الربط بين اللذة الطبيعية والأخلاق"(148). هذه العبارة تعني أن الفكر لم يستطع التوفيق بين اللذة والسعادة، بين التسليم والحماسة بحيث تنشأ أخلاق حقيقية تحقق الاتفاق والانسجام بين سلوك الأثرة المحفوف بالروحية والسلوك الإيثاري المحفوف أيضاً بالروحية.

لقد انتهى اشفيتسر إلى أن فكرة اللذة كلما حاولت أن تتواءم مع الأخلاق فإنها تفسدها وتفقدها الناحية الروحية. ذلك أن اللذة في العصر القديم انتهت إلى التسليم، وهذا هو عصر سلبي، وفي العصر الحديث فإن اللذة تتجه إلى الإيثار، وتبعاً لذلك فقد انتهت إلى الحماسة، هذا هو الجانب الإيجابي في الأخلاق.

يرى اشفيتسر أن للفكر دوراً أساسياً يقوم به في نشأة الأخلاق فيقول: "إنه يتعلق بشيء يجد فيه شكلاً أولياً في الغريزة من أجل الامتداد به وبلوغ حد الكمال، إنه يدرك

---

(148) **Ibid** P: 75.

مضمون الغريزة ويحاول أن يعطيها تطبيقاً عملياً في فعل جديد متسق"[149]. ومعنى هذا أن الأخلاق الحقيقية لا تنحصر بكاملها في الغريزة الطبيعية وإنما تكمن في الرقي بالغريزة إلى ما بعد كل غريزة. فالأخلاق تجد لها شيئاً أولياً في الغريزة وتحاول أن تمتد به وترتقي به إلى حد الكمال.

إن اشفيتسر يأخذ على هيوم وآدم سميث والذين يسيرون في فلكهما أنهم يرجعون الأخلاق إلى أمر فطري في الطبيعة الإنسانية يشبه الغريزة، لكن الأخلاق الحقيقية التي يرتضيها اشفيتسر هي أنها لكي تكون قادرة على التوسيع والتعميق فلابد أن تكون ممارسة للغريزة.[150] ويقول: "فإن[*] لم تكن الأخلاق غير ممارسة غريزة، فإنها لن تستطيع التوسيع والتعميق ولا يمكن تلقينها للجميع بقوة مقنعة[151]. فمذهب المنفعة الحديث ومذهب كمال الذات إذن يتصارعان فيما بينهما حول تحديد طبيعة الأخلاق. فمذهب المنفعة الحديث اهتم بالإيثار أو بالتضحية في سبيل الجماعة، فقد اشتق من مضمون الأخلاق جوهرها والإلزام الخلقي فيها. أما مذهب كمال الذات فقد ركز النظر حول السعي نحو كمال ذات الإنسان، فهذا السعي هو أمر طبيعي غرسته الطبيعة في قلوبنا، وأن العمل من أجل الآخرين هو عبارة عن مظهر للنضال من أجل كمال الذات، هذه العلاقة بين مذهب المنفعة وبين مذهب كمال الذات تمثل حركة الجدل في العصر الحديث.

---

(149) **Ibid** P: 226.
(150) **Ibid** PP: 82 – 83.
(*) If they were nothing but the exercise of an instinct, they would not be capable of widening and deepening, nor could they be imparted to all and sundry with convincing force.
(151) **Ibid** P: 84.

والخلاصة عجز أخلاق الحماسة عن إيجاد حضارة كونية ولكن رغم هذا احتفظت بجزء من المبدأ الأساسي في الأخلاق وهو تحقيق الخير العام، والخطأ فيها أنها لم تهتم بكمال ذات الإنسان، ولذا لم تبلغ الحضارة الكونية أي حضارة احترام الحياة. فالحماسة لم تهتم بالطاقات الروحية وهي الينابيع الأصيلة في الحضارة. وتبدأ إما من الأثرة الطبيعية أي من الطبيعة الفطرية للإنسان أو إذا جاز لنا التعبير تبدأ من المصلحة الخاصة. وإما أن تبدأ بالمجتمع أي مما هو مكتسب، أو تضع الأثرة والإيثار معاً كعنصرين فطريين متفاعلين في الطبيعة الإنسانية، فتكون النتيجة وجود مفارقات وأخلاق بلا مضمون. في هذا كله لا نرى في موقف اشفيتسر سوى اعتبارات دينية وهذا واضح من اهتمامه بالتضحية بالذات من أجل الآخرين. كما لا يفوتنا إلا أن نؤكد أنه تأثر بشكل واضح بمفكري عصر التنوير، وتأثر بالحركة الرومانتيكية فنرى في موقفه ونظراته الأخلاقية موجات عاطفية تكتنف حضارته في احترام الحياة التي تقوم في أساسها على التأليف والتركيب بين العناصر المتناقضة والمتعارضة في إطار عملية جدلية تشبه المنهج الجدلي الهيجلي. فقد قسم مذهب المنفعة الاجتماعي إلى ثلاث محاولات تنتهي بالتأليف والتركيب بين المحاولة الأولى والمحاولة الثانية في مركب يؤلف بينهما.

ثالثاً: كمال الذات في العصر الحديث:

إن محاولة كمال الذات السلبي في الفكر القديم ـ حسب تعبير اشفيتسر ـ ليست محاولة كاملة، وبمقاييس اشفيتسر ليست محاولة تامة المعالم من الناحية الجدلية، فأخلاق كمال الذات ليست مطلقة بحيث تضمن بقاء العالم القديم واستمراره، لذا يجب استبعادها تماماً. أما أخلاق كمال الذات في العصر الحديث فهي أخلاق إيجابية ويمكن النظر فيها. وإذا كان اشفيتسر قد

رفض الأخلاق القديمة لأنها لم تفلح في إيجاد حد وسط بين أخلاق التسليم وأخلاق الحماسة، فإنه قد حاول اختراع عملية جدلية واسعة بين كمال الذات الإيجابي في العصر الحديث وبين مذهب المنفعة الاجتماعي في القرنيين السابع عشر والثامن عشر. والجدل داخل كمال الذات في العصر الحديث ينتقل من كمال الذات الإيجابي عند كانط وهو الحد الأول من العملية الجدلية إلى كمال الذات السلبي عند اسبينوزا وهو الحد الثاني ثم يحدث التأليف والتركيب بين الحدين المتعارضين في حد ثالث ويمثله فشته فهو يجمع بين مزايا كمال الذات عند كانط وكمال الذات عند اسبينوزا. والخطأ الجوهري الذي انحدر إليه اشفيتسر هو أنه لم يراع الترتيب الزمني لأصحاب كمال الذات في العصر الحديث. والجدير بالإشارة أن النزعة الرومانتيكية عند اشفيتسر بدأت تعبر عن نفسها في دراسته لمذهب كمال الذات الحديث.

1 ـ مذهب كمال الذات عند كانط:

يعتبر اشفيتسر أن الأخلاق عند كانط هي الأخلاق الأولى التي تمثل مذهب كمال الذات في العصر الحديث. والأخلاق عند كانط تضرب بجذورها في الدافع الذي يعانيه الناس في السعي تجاه كمال الذات. وأن كانط يضع أمام الأخلاق هدفين هما: كمال الذات وسعادة الغير. فكانط لا يتجاهل سعادة الغير، لكن الهدف لا يحظى بمكانة كمال الذات، وهو في نظره لا يهتم إلا بدرجة محدودة بالارتباط الباطن بين المجهود الموجه إلى الكمال الذاتي والمجهود الموجه إلى الخير العام"[152]. فكمال الذات يستند إلى الدافع الطبيعي الذي يشعر به الإنسان

---

(152) **Ibid** PP: 106 – 108.

داخل ذاته. والنقطة التي تشغل اشفيتسر، والتي يزعم أن كانط أهملها هي الصلة الباطنية بين كمال الذات وسعادة الغير.

يرى اشفيتسر أن الأخلاق عند كانط ضيقة وليست شاملة لكل الموجودات الحية "ذلك أنه لم يتعد على الإطلاق المفهوم المحدود للأخلاق، ويصر على وضع الحدود الأخلاقية في أضيق حيز ممكن، بحيث يجعلها لا تهتم بواجبات تتعدى الواجبات التي على الإنسان نحو أخيه، ولا يدخل في ذلك العلاقات بين الإنسان وبين الوجود غير الإنساني"[153]. يقول اشفيتسر: "إن كانط لا يحرم القسوة على الحيوان إلا بطريقة غير مباشرة حيث جعل ذلك من واجبات الإنسان تجاه نفسه"[154]. ويقول: "إن العبث في الأشياء الطبيعية الخالية من الشعور، يقول عنه أنه ضد الأخلاق، ذلك لأنه خرق لواجب الإنسان نحو نفسه بالقضاء على الرغبة المعينة للأخلاق، الرغبة في أن يحب المرء شيئاً بصرف النظر عن فائدته"[155]. إن اشفيتسر يعمل على إيجاد مبدأ أخلاقي شامل لا يقتصر على علاقة الإنسان بالإنسان، وإنما ينبغي أن يشمل كل وجود غير إنساني، وذلك لن يتحقق في نظره إلا في مبدأ احترام الحياة.

وكانط كما يزعُم اشفيتسر لم يستطع أن يوسع من دائرة الأخلاق لتشمل الأشياء الطبيعية الجميلة ومن ثم لم يفلح في الوصول إلى أخلاق كونية تشمل جميع مظاهر الحياة في شتى صورها، وما تحدث عنه من احترام لعالم الحيوان، وكل حياة لم يكن إلا من أجل كمال ذات الإنسان.

([153]) **Ibid** PP: 108 – 109.
([154]) **Ibid** P: 109.
([155]) **Ibid** P: 109.

ويرى اشفيتسر أن قوة الأخلاق في عصر العقل تكمن في حماستها النفعية البسيطة، وأنها تدفع الناس مباشرة لخدمتها بتقديم الأهداف والغايات الخيرة لهم. وهو يرى أن كانط جعل هذه الأخلاق البسيطة في قلق بانتزاعها المباشرة ودعا إلى أخلاق تشتق من اعتبارات أولية أقل منها، ويرى اشفيتسر أن دقة هذه الأخلاق وعمقها يكون دائماً على حساب حيويتها[156]. فالحيوية هي العنصر الأكثر أهمية عند اشفيتسر، فكان اشفيتسر ينتظر من كانط تعميق العلاقة بين الفكر والعاطفة، وأن يبين كيف يؤثر كلاً منهما في الآخر. فالنزعة العاطفية تحظى بأهمية كبرى لدى اشفيتسر، ماذا يقصد بأن الأخلاق العميقة التي وضعها كانط كانت على حساب حيوية الأخلاق، وما معنى أن كانط انتزع المباشرة التي تميزت بها الأخلاق الحماسية وجعلها في قلق؟ في هذا كله لا نرى إلا موجات عاطفية متأججة تفرض نفسها على اشفيتسر.

وخلاصة هذا أن كمال الذات الإيجابي عند كانط في نظر اشفيتسر هو خُطوة في سبيل تأسيس حضارة احترام الحياة، لماذا؟ لأنه تخلص تماماً من الأخلاق الأنانية التي تقوم على التسليم في كمال الذات السلبي في العصر القديم، ووضع أمامه عنصر التضحية بالذات أو الاهتمام بالصالح العام ولكنه في نظره لم يتحقق تحققاً تاماً. أما حضارة احترام الحياة فإنها تهتم بالروابط والصلات الباطنية بين كمال الذات وسعادة الغير بدرجة متساوية، وهذا تعبير عن نزعة اشفيتسر الدينية إذ أن أخلاق كمال الذات عند كانط كانت عاجزة عن الاهتمام بهذه الناحية ومن ثم لم تنجح في إعادة بناء الحضارة، ومما يؤكد أثر المسيحية في فكر اشفيتسر هو اهتمامه بسعادة الغير. والجدير بالذكر هو أن النزعة العاطفية، والنقد، وازدراء الطرق النظرية

([156]) **Ibid** PP: 109 – 110.

تعبر كلها عن روح عصر التنوير عند اشفيتسر. فالنقد يبدو واضحاً في رفضه للأخلاق عند كانط لأنها ضيقة وليست كونية. كما تبدو النزعة العاطفية واضحة أيضاً في اهتمامه بالناحية الحيوية التي تدعو إلى التعاطف مع كل الموجودات الحية والأشياء الجميلة.

2ـ كمال الذات عند اسبينوزا:

إن الصورة التي رسمها اشفيتسر تظهر لنا حركة الجدل داخل مذهب كمال الذات نفسه فإذا كان كانط يمثل الحد الأول في الحركة الجدلية فإن كمال الذات عند اسبينوزا يمثل الحد الثاني. والقيمة الحقيقية لمذهب اشفيتسر في احترام الحياة تكمن في تقديره لأهمية الحياة التي تحيط بنا، وتقديره أيضاً لقيمة الفعل الإنساني الذي أهمله اسبينوزا، واستعاض عنه بفكرة الحدث happening فعنده كما يقول اشفيتسر: "أن معنى الحياة الإنسانية لا يقوم في الفعل action بل في زيادة فهم الإنسان بالكون".[157] فاهتمام اشفيتسر بالفعل يعبر عن ثورته كغيره من المعاصرين على الأنساق النظرية المجردة، حيث تتجه جهودهم إلى الاهتمام بقضايا الواقع العملي، وكون اسبينوزا يهتم بالحدث على حساب الفعل، فهذا تعبيراً عن اتجاهه إلى ما هو مجرد.

إن نظرة اسبينوزا المجردة تعني عند اشفيتسر أنه انزلق إلى التسليم، وتبعاً لاسبينوزا فإن الإنسان يصبح سعيداً إذا انتسب إلى الكون على نحو طبيعي أو سلم نفسه إليه عن وعي وإرادة، وأفنى نفسه روحياً فيه. فاسبينوزا يهتم بإقامة علاقة روحية بين الإنسان والكون، هذه العلاقة تعطي مذهب كمال الذات صيغة كونية مجردة، بيد أن اشفيتسر يرفض فكرة الفناء الروحي في الكون لأنها لا تتجه إلى الوجود الواقعي الذي يتبدى

([157]) **Ibid** P: 117.

على صورة ظواهر، وإنما تتجه إلى الكون المجرد.[158] يقول اسفيتسر: "فالتسليم عنده من نوع يؤكد العالم والحياة ولا يتصور الموجود اللانهائي كشيء عديم الصفات كما هو الحال عند الهنود ولكنه كحياة ذات مضمون، وعلى ذلك فإن كمال الذات الذي فيه يسعى الإنسان ليس في نظره كما في نظرهم ترقباً لحال الموت، وإنما كحياة تهتدي بالتأمل العميق"[159]. فالتسليم عند اسبينوزا يهدف إلى تأكيد العالم والحياة، وكمال الذات هو حياة داخل حياة تهتدي بالتأمل الرفيع، والتسليم عنده هو تسليم إيجابي يلائم مذهب كمال الذات الحديث، فاسبينوزا بهذا يكون قد سعى إلى كمال ذاته ونفسه ولم يتجاوزها إلى غيره. وكل جهد قام به لم يتحقق فيه أي نوع من أنواع الفعل النافع وإنما تركز حول المحافظة على الوجود وحده، فالخير المتجه للآخرين يكون هدفه كمال ذاته.

من الواضح أن اشفيتسر لم يفهم فلسفة اسبينوزا على الوجه الأكمل. فعند اسبينوزا أن العقل لا الرغبة هو الذي يجب أن يقود أفعالنا للوفاء بمطالب الحرية، ووجهة النظر هذه قد كان لها عظيم الأثر في مدارس فكرية متعددة ومتباينة مثل الماركسية واللبرالية الجديدة، فكلمة حُر تقال على كل ما يخضع لسلطان العقل وحسب، فالحرية تتحقق بالتحكم في أنفسنا وفي الطبيعة الخارجية التي تقوم على معرفة الضرورة الطبيعية.[160] بيد أن اشفيتسر كان على صواب حينما أشار إلى أن اسبينوزا قد رفض الأخلاق الحديثة لتأثرها بالمسيحية.

---

(158) **Ibid** P: 117.
(159) **Ibid** P: 118.
(160) Felix Oppenheim – **Dimensions of Freedom analysis** [New York stemartin's press London Macmillan, Coard] P: 171.

لقد رفض اسبينوزا الأخلاق الحديثة لأنها تأثرت بالمسيحية، فنظرت إلى الإيثار بوصفه داخلاً في ماهية الأخلاق وتوقف عند الرأي القائل بأن كل فعل أخلاقي يتوجه ـ في نهاية الأمر ـ إلى مصالحنا، وإن كان لأسمى مصالحنا الروحية". [161] بهذا يرفض اسبينوزا الأخلاق المسيحية وكذلك المذاهب الأخلاقية الحديثة التي شيدت نظراتها على المسيحية، فتجربته تهدف إلى كمال الذات، فكل فعل أخلاقي لا يتجه إلى تحقيق الخير العام وإنما يتجه في المرتبة الأولى إلى مصالحنا الروحية الأصيلة. فالإيثار الذي يعد عنصراً أساسياً في المسيحية لا يمثل لاسبينوزا أي شيء، فاهتمامه الأساسي يتركز حول كمال الذات، وكانت النتيجة أنه انحدر إلى التسليم. "والانصراف عن التفكير في شيء ليس من ضرورات الفكر، تراجع تلقائياً إلى الشراك الذي وضعت فيه الأخلاق القديمة نفسها". [162]

وأخيراً فإن كمال الذات الإيجابي والسلبي عند كانط واسبينوزا هو عملية تقدمية جديدة على طريق حضارة احترام الحياة. أما الحركة الجدلية المستترة داخل تاريخ الأخلاق والتي نحاول أن نكتشفها عند اشفيتسر تسير عكس التاريخ، أليس من الخطأ الواضح أن يبحث اشفيتسر في أخلاق كمال الذات عند كانط ويرجئ البحث في الأخلاق عند اسبينوزا؟ لقد وضع اشفيتسر أخلاق كمال الذات الحديث في قلق حينما أعلن أن العصر الحديث تخلص من التسليم على يد كانط ثم يعلن بعد ذلك أن اسبينوزا يمثل أخلاق التسليم في العصر الحديث، وعندما أراد الخروج من هذا المأزق أعلن أن التسليم عند اسبينوزا يختلف كل الاختلاف عن التسليم في العصر القديم، فالتسليم في

(161) Schweitzer Albert – **civilization and ethics** P: 118.
(162) **Ibid** P: 118.

الفكر اليوناني يتسم بالأنانية، أما عند اسبينوزا فإن التسليم يؤكد العالم والحياة. وامتدح اشفيتسر أخلاق كمال الذات عند اسبينوزا لأنها أصبحت كونية ولكنها اتجهت إلى كلية الموجود المجرد، أما في حضارة احترام الحياة فإنها كونية لأنها اتجهت إلى الموجود الواقعي. بالطبع انتقد اشفيتسر اسبينوزا انطلاقاً من نزعته الدينية وهذا أمر واضح تماماً.

3 ـ كمال الذات عند فشته:

إن كمال الذات عند فشته هو الحصاد النهائي للأخلاق الحديثة والمتمم للعملية الجدلية. والجدير بالذكر أن محاولة اشفيتسر كانت تهدف إلى إيجاد نظرة كونية شاملة لكل حياة تحيط بنا، فكانط في نظره لم يستطع أن يظفر بنظرة كونية في الأخلاق. بينما كانت النظرة الكونية الأخلاقية عند اسبينوزا نظرة مجردة تطالب بالفناء الروحي في الكون. وانصب اهتمام فشته على الفعل والعمل، والتغلب على العالم الطبيعي والانتصار عليه.

رأى اشفيتسر أن اسبينوزا وفشته لا يمضيان في طريق واحد، فالأخلاق عند اسبينوزا مجردة ونظرية، تطالب الإنسان بأن يفنى إرادته ونفسه في المطلق. والأخلاق عند فشته تهدف إلى الفناء في المطلق عن طريق الفعل، يقول اشفيتسر: "إن الفناء في المطلق عن طريق الفعل، كما في مذهب فشته، أمر رائع، ولكنه غير أخلاقي بل وفوق أخلاقي، كنظيره وهو الفناء في المطلق عن طريق الفكر".[163] إن فشته بهذا يكون قد بدأ في فلسفته الأخلاقية من الطرف المغاير لاسبينوزا.

([163]) **Ibid** PP: 126 – 127.

ينظر اشفيتسر إلى الأخلاق عند فشته على أنها خطوة حقيقية في سبيل إيجاد المبدأ الحقيقي في الأخلاق، ففلسفة فشته الأخلاقية بدأت على خلاف الأخلاق عند اسبينوزا، لأنها اتجهت إلى العالم الطبيعي. يقول اشفيتسر: "إن تصوف الفعل عند فشته الذي يطلق فيه طاقته في العالم ـ مرتبط بأخلاق الفعل، كما أن تصوف المعرفة عند اسبينوزا، وفيه يفنى الإنسان في العالم، مرتبط بأخلاق كمال الذات".[164] فتصوف المعرفة عند اسبينوزا إذن مرتبط بكمال الذات، وتصوف الفعل عند فشته مرتبط بأخلاق الفعل، وفشته حسب تصور اشفيتسر هو المكمل للأخلاق النفعية وأخلاق كمال الذات.

إن فشته كما يرى اشفيتسر يزود الواجب المطلق المجرد عند كانط بمضمون يتألف من الإنسان باعتباره أداة "الذات" المطلقة الدائمة الفعل، ويرى أن رسالته هي العمل مع تلك الذات ابتغاء وضع عالم الحواس كله تحت سيطرة العقل.[165] يقول اشفيتسر: "وفشته بتعريفه الأخلاق بأنها نشاط موجه إلى جعل العالم المادي خاضعاً للعقل، يعطي الأخلاق النفعية التي قال بها المذهب العقلي صيغة كونية، وبذلك يجعل للحماسة الأخلاقية التي تعد من مكتشفات عصره أساس شامل وعميق".[166] إن فشته كما هو واضح، وحسب نظرة اشفيتسر قد أعطى الأخلاق النفعية صيغة كونية، ودعا إلى إخضاع العالم المادي كله لسلطان العقل، فالأخلاق عند فشته لم تعد تقتصر على المجتمع أنها تهتم إلى جانب هذا بالعمل وتغيير أحوال العالم المادي والسيطرة عليه وتسخيره لصالح الإنسان.

([164]) **Ibid** P: 133.

P: 128. **Ibid**)[165](

([166]) **Ibid** PP: 128 – 129.

والخلاصة أن أخلاق حضارة احترام الحياة إذا قيست بأخلاق كمال الذات عند فشته فسنجد أنها تحتفظ بالحماسة الأخلاقية والنظرة الكونية. وفشته ربط الواجب عند كانط بمضمون يتألف من الإنسان، واتجهت فلسفته الأخلاقية إلى العالم الطبيعي. وتصوف الفعل عنده يرتبط بأخلاق الفعل، وفشته حسب تصور اشفيتسر هو المكمل للأخلاق النفعية وأخلاق كمال الذات.

الفصل الخامس

الحضارة والنزعة الكونية في القرن التاسع عشر

أولاً: الأخلاق الاجتماعية الحيوية

1ـ محاولة بينكه وفويرباخ

2ـ محاولة أرنست لاس وأوجست كونت

3ـ محاولة داروين وهربرت سبنسر

ثانياً: كمال الذات الكوني المعاصر

1ـ كمال الذات عند شوبنهور

2ـ كمال الذات عند نيتشه

ثالثاً: تصور اشفيتسر النهائي للأخلاق الغربية

1ـ مذهب المنفعة ومذهب كمال الذات

2ـ الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفردية

الفصل الخامس

الحضارة والنزعة الكونية فى القرن التاسع عشر

إن المحاولتين السابقتين اللتين توقفت عندهما العملية الجدلية في العصر الحديث، محاولة مذهب المنفعة الاجتماعي وتحديداً عند هيوم وآدم سميث من جهة ومحاولة مذهب كمال الذات وخصوصاً عند فشته من جهة أخرى لم تصلا على حد تعبير اشفيتسر إلا إلى جانب من مبدأ احترام الحياة باعتباره مبدأ الحضارة، فالخطأ في الأخلاق الحديثة يكمن في عجزها عن أن تُصبح كونية، وذلك عندما اقتصرت الأخلاق عند هيوم وآدم سميث على تعميق مبدأ التعاطف وعندما اهتمت في مذهب كمال الذات عند فشته بإرادة الفعل. وعموماً توقف مذهب المنفعة الاجتماعي عند الحماسة ولم يخرج عن علاقة الإنسان بالإنسان، بينما لم يهتم مذهب كمال الذات الحديث بالعلاقة الباطنة بين تحقيق الخير العام وكمال الذات إلا نادراً جداً وركز كل اهتمامه على كمال ذات الإنسان، والخطأ في هذين المذهبين الأخلاقيين الكبيرين هو اتخاذ كل منهما سبل الجانب الواحد دون أن يكون في استطاعتهما أن ينفذ الواحد منهما في الآخر وأن يصبحا كونيين، والنتيجة هي عدم تحقق حضارة احترام الحياة لأن المبدأ الأخلاقي في العصر الحديث ظل بغير مضمون، وافتقر إلى الطاقات الروحية.

أما الأخلاق في القرن التاسع عشر فقد انقسمت على غرار الأخلاق السابقة إلى محاولتين أساسيتين، محاولة مذهب المنفعة الاجتماعي المتأخر، ومحاولة مذهب كمال الذات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند شوبنهور ونيتشه.

أولاً: الأخلاق الاجتماعية الحيوية:

إن الأخلاق الاجتماعية لم تعد تتحدد بعلاقة الفرد بالمجتمع الإنساني، وإنما التحمت بالفكر البيولوجي، وأخلاق كمال الذات أيضاً حققت تقدماً جديداً أنها أصبحت كونية وأولية، والصعوبة التي اكتشفها اشفيتسر في أخلاق الحماسة عند هيوم وآدم سميث هي أنهما لم يكن في استطاعتهما تعميق غريزة التعاطف وبيان كيف يؤثر الفكر فيها، والآن قد انطلقت الحماسة من أسرها ونهضت تبحث عن الحياة، فتخطت ما بين الإنسان وعالم الحيوان من حواجز وعقبات، فالتعاطف عندئذ لم يعد قاصراً على الإنسان وإنما امتد إلى كل الكائنات الحية. يقول اشفيتسر: "إن كل المناهج المعتادة والمتبعة في تأسيس المنفعة استمرت تعمل في القرن التاسع عشر".[167] ويقول: "بالجملة فإن الاتجاه النفعي في القرن التاسع عشر واصل المسيرة التي بدأها هيوم وآدم سميث".[168] إن اشفيتسر يهدف إلى وضع قاعدة أساسية وهي أنه يوجد تواصل واتصال بين الأفكار الأخلاقية، فالمناهج الأولى النفعية لم تنته بنهاية القرن الثامن عشر وإنما ظلت تعمل في القرن التاسع عشر.

1- محاولة بينكه وفويرباخ:

إن البحث في علاقة الأثرة بالإيثار عند هارتلي وهولباخ وجدت صدى لها على حد زعم اشفيتسر في القرن التاسع عشر عند اثنين هما بينكه واندرياس فويرباخ، يقول اشفيتسر: "أنهما استمرا بثقة في اشتقاق اللاأناني مباشرة من الأناني، وحاولا جاهدين استكمالهما عن طريق علم نفس

---

(167) **Ibid** P: 151.
(168) **Ibid** P: 152.

متعمق".[169] واستناداً إلى علم النفس أحرز المذهب النفعي تقدماً في سبيل المبدأ الأخلاقي، وعلى هذا يمكن اعتبار بينكه وفويرباخ يمثلان الحد الأول من العملية الجدلية.

لقد ركز بينكه على دور التفكير في الارتقاء بمشاعر اللذة والتأثير فيها "إنه قد اعتقد في نفسه القدرة على توضيح كيف تنشأ في الإنسان القدرة على الحكم الأخلاقي من خلال التأثير المستمر للعقل على مشاعر اللذة وعدم اللذة".[170] فهذه العملية تشابه العملية التي حدثت في مذهب المنفعة الأول، لاشتقاق اللاأناني بصورة مباشرة من الأناني أو السمو العقلي بالأثرة الطبيعية والارتقاء بها. فمبدأ الإيثار على هذا الأساس يكون مقتصراً على علاقة الإنسان بالإنسان، وأما الوجود غير الإنساني فلا علاقة له به، وإن بينكه لم يستطع أن يبين كيف يمكن للتفكير الواعي أن يرتقي بذلك الشيء الذي يشبه الغريزة إلى ما بعد كل غريزة.

وفويرباخ أيضاً كما يرى اشفيتسر يكرر موقف النفعيين في القرن الثامن عشر "إن الإيثار يشتق من حيازة الإنسان للدافع عن طريق التفكير في شخصية الغير وأن يضع نفسه مكانهم".[171] فالإيثار يضرب بجذوره في الدافع الطبيعي إذ يمكن استنباطه من الأثرة عن طريق التفكير في مصلحة المجموع والشعور بهم، وهنا يؤكد اشفيتسر أن فويرباخ يلتقي مع بينكه في محاولته لاشتقاق الإيثار من الأثرة.

ويستخرج اشفيتسر من مضمون موقف فويرباخ أن دافع الإنسان للبحث عن السعادة يفقد استقلاله الأصلي، فيأسى

---

(169) **Ibid** PP: 151 – 152.
(170) **Ibid** P: 152.
(171) **Ibid** P: 152.

على سعادة سلبت من الغير وأنه ينسى تحت تأثير العادة أن علاقة التعاون مع أتباعه قصد بها أساساً إشباع الدافع إلى البحث عن سعادته هو نفسه، ويدرك أن رفاهية هؤلاء واجباً يلقى عليه.[172] فالدافع للبحث عن السعادة يفقد استقلاله الأصلي بفعل التفكير والتأمل العقلي.

وخلاصة هذا أن بينكه وفويرباخ يمثلان الحد الأول من حدود الجدل تماماً، كما يمثل هارتلي وهولباخ الحد الأول من حدود الجدل في العصر الحديث، وهذا يعني أن المناهج التي اتبعت في القرن الثامن عشر ظلت تعمل في القرن التاسع عشر.

2ـ محاولة أرنست لاس وأوجست كونت:

ومن محاولة اشتقاق الإيثار من الأثرة عند بينكه وفويرباخ ينقلنا اشفيتسر إلى المحاولة الثانية عند أرنست لاس وأوجست كونت، فأرنست لاس هو أول ممثل لهذه الحالة حسب رأي اشفيتسر الذي ينظر إلى الإيثار على أنه أمر اجتماعي، فأرنست لاس يعاود وجهة النظر التي تنظر إلى الأخلاق على أنها تتكون من تقبل الفرد للقواعد الاجتماعية الأولية، ذلك التقبل الذي يتحول من مجرد العادة إلى ما هو أشمل من اللاشعور أو الآلية.[173] فالإيثار ينطلق تبعاً لأرنست لاس من المجتمع، وتصور الإيثار بهذه الطريقة يكون مختلفاً عنه عند بينكه وفويرباخ، فإذا كان الإيثار عندهما يضرب بجذوره في الدافع الطبيعي، ويستند في نشأته في نفس الوقت إلى التأمل، فإن الإيثار عند لاس يصدر عن المجتمع.

---

(172) **Ibid** P: 152.
(173) **Ibid** P: 152.

وأوجست كونت صاحب المذهب الوضعي ينصب اهتمامه كما يرى اشفيتسر حول الاعتراف بالميل الاجتماعي في الطبيعة الإنسانية، إن مستقبل البشرية يعتمد في رأي أوجست كونت على العمل العقلي الجاد في هذه الهبة.[174] فأوجست كونت يعتبر أن مستقبل الجنس البشري يتوقف على العقل، فالعقل يقوم بدور إيجابي فعال في هذا الميل الاجتماعي، فلو أن الإخلاص للخير العام في نظر أوجست كونت ظل يعمل عمله في جمع من الأفراد بوصفه المكمل الضروري لأثرتهم الطبيعية، فسوف ينشأ من التفاهم العقلي بينهما مجتمع يقترب من الكمال في علاقاته الاقتصادية والاجتماعية.[175]

إن مهمة الأخلاق عند أوجست كونت تنحصر في دراسة السلوك الاجتماعي الظاهري للإنسان بغرض وضع القوانين وتمكيننا من التنبؤ بالنظام الاجتماعي وتتبعه [176] وعلم الاجتماع عند كونت يتألف من فرعين هما الاستاتيكا والديناميكا "فالأولى تدرس قوانين التعايش The law of co-existent والثانية تدرس قوانين التعاقب" The law of succession.[177]

والخلاصة أن موقف اشفيتسر يتأرجح بين عصر التنوير من جهة وعصر الرومانتيكية من جهة أخرى، إنه في الحالة الأولى استخدم النقد والتحليل كما هو الحال عند التنويريين، وفي الحالة الثانية التزم إعادة البناء، والتركيب، والتأملات الجامحة، والاهتمام كذلك بالعاطفة كما هو الحال عند

([174]) **Ibid** P: 152 – 153.
([175]) **Ibid** P: 153.
([176]) F.Coplestton, s.J. **A history of philosophy** volume Ix, Maine de Biron to Sarter[Garden City, New York, Tmac Books 1979] pp: 84-88.
([177]) Bury, **The idea of progress**, londen1920, pp: 299.

الرومانتيكيين. ولكن الأهم من هذا كله هو أن موقفه الأخلاقي نابع من نزعته الدينية.

إن الأخلاق النفعية في النصف الأول من القرن التاسع عشر قد أحرزت تقدماً عندما اتصلت بالبيولوجيا فأصبحت أخلاق كونية ومن ثم اختلفت عن الأخلاق النفعية الحديثة القائمة على الحماسة. والجدير بالملاحظة أن اشفيتسر لم يدخر جهداً في محاولة التأليف والتوفيق بين الأخلاق والبيولوجيا، ولا يريد أن يضحي بالعلم أو الأخلاق فكلاهما ضروري لحضارة احترام الحياة. إن هذا الموقف الذي تبناه اشفيتسر هو انعكاس للعصر الذي عاش فيه حيث تقدم علم الأحياء على يد داروين وبرجسون. وحضارة احترام الحياة التي حاول اشفيتسر أن يتتبع خطواتها في تاريخ الأخلاق قد ظفرت بعلاقة كونية في النصف الأول من القرن التاسع عشر بفضل أوجست كونت وداروين وسبنسر وغيرهم وهذا ما أردنا التأكيد عليه في موقف اشفيتسر الذي جمع فيه بين سمات عصر العقل وعصر الرومانتيكية.

3ـ محاولة داروين وهربرت سبنسر:

ويقودنا اشفيتسر بعد ذلك إلى شارلز داروين وهربرت سبنسر، فهذه المحاولة تعتبر الإيثار أو اللاأناني فطري في الطبيعة الإنسانية مثله في ذلك مثل الأثرة، يقول اشفيتسر: "إن المفكرين قرروا قبوله على أنه فطري في الإنسان إلى جانب الأنانية، ولكنه بالرغم من ذلك لا يشتق منها. واللاأناني يمكن تعلمه كموضوع ينمو في الواقع بعيداً عن الأنانية وأنه لا يشتق فقط منها في كل حالة نتيجة لتأمل واعي من جانب الفرد".[178] ويرى اشفيتسر أن السعي لتحقيق الرفاهية العامة أو الإخلاص

([178]) Schweitzer Albert, **Civilization and ethics**. P: 153.

للصالح العام على هذا يستند في تفسيره إلى نظرية تطور الكائنات الحية، يقول اشفيتسر: "فمن الإيثار المتقطع في المملكة الحيوانية استطعنا أن نتقدم بإيثار راسخ يصلح لخدمة الأسرة والمجتمع والحفاظ عليهما".[179]

وحول التفاعل والانسجام بين النزعة النفعية والفكر البيولوجي، يقول اشفيتسر: "إن البيولوجيا تصرح بثقة أنها قادرة على تفسير الإخلاص برده إلى أصله".[180] وإذا دققنا النظر في موقف اشفيتسر بشأن هذه القضية التي تلتحم فيها النفعية بعلم الأحياء، فإننا سندرك على الفور أنه يعتبر أن التفسير البيولوجي للإيثار يمثل الحد الثالث من العملية الجدلية، فتفسير الإيثار بإرجاعه إلى أصله يعني أنه يستوعب في جوفه المحاولتين السابقتين.

ويبرهن اشفيتسر على ذوبان الحدين الأول والثاني في حد ثالث بقوله: "أن الإيثار على ذلك أصبح ينظر إليه على أنه شيء طبيعي وفي نفس الوقت على أنه شيء أتى إلى الوجود من خلال التأمل، إذ أن العلاقة بينه وبين الأثرة فهمت على أنها أصبحت عقلية.[181] وفي هذا تبرير استنبطه اشفيتسر من نظرية داروين وسبنسر وقد نقله لنا عنهما أيضاً، ويقدم دليلاً على استيعاب علم الأحياء للمحاولة الثانية بقوله أيضا: "إن فسيولوجياً المجتمع لأوجست كونت هكذا على يد داروين وسبنسر تكون قد زودت بأساس من العلم الطبيعي".[182]

([179]) **Ibid** P: 154.
([180]) **Ibid** P: 153.
([181]) **Ibid** P: 154.
([182]) **Ibid** P: 154.

إن اشفيتسر يركز على العناصر الروحية والباطنية في الأخلاق وينظر إلى الأخلاق الصحيحة على أنها وليدة هذه الاعتبارات الأصلية، ويمكن لنا أن نتساءل عن مكانة العلم بالنسبة لاشفيتسر فهل يرفض اشفيتسر التفسيرات العلمية بصفة عامة وعلم الأحياء بصفة خاصة في تفسيره للإخلاص برده إلى أصله؟ أم أنه يأخذ برأي العلم إلى جانب موقفه؟ والإجابة من وجهة نظرنا هي أنه يرفض الإسراف في التفسيرات العلمية على حساب الجوانب الروحية، فيقول: "إن الأصل في الأخلاق بكل تأكيد هو: أن شيئاً ما بوصفه غريزة متضمن في إرادتنا للحياة Will to – Live ينميه التأمل الواعي ويطوره".(183) فإرادتنا للحياة تشتمل على غريزة التعاطف، ووظيفة الفكر هو إخراجها إلى حيز الممارسة وتنميتها بحيث تكتمل لكن هذه العلاقة بين التفكير والتعاطف لم تكن تخطر ببال هيوم وآدم سميث.

ثانياً: كمال الذات الكوني المعاصر:

1ـ كمال الذات عند شوبنهور:

وبعد هذه الرحلة التي قطعها اشفيتسر في تعقب مبدأ كمال الذات في الفكر القديم والفكر الحديث نعود إلى كمال الذات المعاصر وفيه نجد أن "شوبنهور(*) ونيتشه قد اهتما بالأخلاق الفردية وحدها، وهذه لا تستطيع أن تقدم أخلاقاً اجتماعية". فالجدل يشتعل هنا بين الأخلاق الفردية التي نادى بها شوبنهور ونيتشه وبين الأخلاق الاجتماعية، فشوبنهور ونيتشه "يتفقان في

---

(183) **Ibid** P: 155.

(*) In Schopenhauer the will – to – live tries to become ethical by turning to world – and life – denial, in Nietzsche by devoting itself to a deepened world – and life – affirmation.

أنهما أخلاقيان أوليان [أي نابعان من الأصل الأول وهو الحياة]، فهما لا يتطرقان إلى التأملات الكونية المجردة، والأخلاق عندهما تجربة لإرادة الحياة، ولهذا كانا كونيين من أعماقهما". فلا مجال عند هذين الفيلسوفين للخوض في تأملات مجردة كما كانت تفعل الفلسفات السابقة، ويصرح اشفيتسر بأن الأخلاق الحقيقية هي تجربة لإرادة الحياة داخل نفوسنا، "فعند شوبنهور تحاول إرادة الحياة أن تصبح أخلاقية وذلك بإنكار العالم والحياة، وعند نيتشه بتكريس نفسها لتوكيد عميق للعالم والحياة".[184]

إن الأخلاق المعاصرة سواء المتمثلة في مذهب المنفعة أو الأخلاق الفردية قد مست المبدأ الحقيقي في الأخلاق، بأن سعت جاهدة إلى الحياة على اختلاف مظاهرها فالأخلاق التي قال بها مذهب المنفعة الاجتماعي هي أخلاق اجتماعية حيوية، وعبارات اشفيتسر الدالة على ذلك كثيرة ومتعددة، ومنها على سبيل المثال قوله "المنفعة التي أصبحت بيولوجية واجتماعية".[185] وقوله أيضاً: "علم الاجتماع محول إلى عاطفة".[186] فمعنى هذا أن المذهب النفعي في القرن التاسع عشر قد وجد سنداً وعوناً لآرائه في العلم الطبيعي بصفة عامة وخصوصاً البيولوجيا، لقد كانت الحياة هي البعد الجديد والمفيد التي أعطت للنفعية صيغة كونية، لكن الخطأ في هذا الاتجاه يكمن في التركيز على الجانب الطبيعي ولم يحسب حساباً للطاقات الروحية الباطنية.

([184]) **Ibid** P: 165.
([185]) **Ibid** P: 165.
([186]) **Ibid** P: 165.

لقد انصبت جهود شوبنهور ونيتشه حسبما أعلن اشفيتسر حول الأخلاق الفردية، والقيمة العظيمة لهذين الفيلسوفين في نظره تكمن في تقديرهما لقيمة الحياة، وأوضح اشفيتسر ذلك حينما أعلن أن شوبنهور ونيتشه فيلسوفان أوليان وكونيان، ومعنى أوليان أنهما بدءا في بحثهما بالحياة، وكونيان أي أنهما لم تعد الأخلاق عندهما قاصرة على الحياة الإنسانية وحدها. إن كمال الذات في نظر اشفيتسر هو امتداد لمذهب كمال الذات في العصر الحديث، فالمناهج التي عملت في القرن الثامن عشر نشطت كذلك في القرن التاسع عشر فاستأنفت عملها، فهذه عبارة اشفيتسر وقضيته الأساسية التي أعلنها من قبل ويرددها كذلك مراراً وتكراراً، وتعد فلسفة شوبنهور حسب وجهة النظر هذه هي ذاتها فلسفة فشته، ورأى أنهما قد بدءا من المثالية الأبستمولوجية التي قال بها كانط، وأيضاً أنهما بدءا بتحديد ماهية الأشياء في ذاتها، غير أنهما يختلفان في أن فشته يرى أن الإرادة التي تقوم وراء الظواهر كلها هي إرادة الفعل، بينما الإرادة التي تقوم وراء الظواهر عند شوبنهور هي إرادة الحياة.[187]

وفي كلمات قليلة يحدد فيها اشفيتسر مضمون فلسفة شوبنهور الحيوية فنقلاً عن هذا الأخير أنني أستطيع أن أفهم العالم بقياسه إلى نفسي فحسب ونفسي إذا نظرت إليها من الخارج أدركتها على أنها ظاهرة طبيعية في الزمان والمكان، أما من الداخل فهي إرادة حياة ولهذا فإن كل ما أراه في عالم الظواهر هو تعبير عن إرادة الحياة. إن المضمون الأخلاقي عند شوبنهور يتمثل في مظاهر ثلاثة هي: أخلاق تسليم، وأخلاق شفقة كلية، وأخلاق زهد في الدنيا، والتسليم يتمثل في أن الإنسان الذي يريد كمال ذاته لا يواجه مصير وجوده بمقاومة

([187]) **Ibid** PP: 166 – 167.

صبيانية لما هو قاس، بل يدفعه ذلك إلى التحرر من الدنيا، وأما الرحمة التي توصف بها إرادة الحياة فهي لا تقتصر على الرحمة أو الشفقة نحو الإنسان، بل هي أوسع من ذلك فهي تشمل كل الكائنات الإنسانية وغير الإنسانية حتى الكائنات الدقيقة أنها لا تشعر فقط بالآلام الإنسانية، بل وأيضاً بآلام كل المخلوقات، والحب هو الرحمة أيضاً وفي شعور إرادة الحياة القوي بالرحمة، تتخلص من نفسها، ويبدأ في تطهيرها، وبالنسبة إلى الزهد فإنه يرى أنه أسمى من الأخلاق.(188)

لقد استخدم شوبنهور مصطلحاً محدداً "إرادة الحياة" باعتباره وصف للجوهر الأساسي للحياة الإنسانية وغير الإنسانية، والـ"إرادة" لكي يصف القوة الكونية المسئولة عن مراقبة التغيرات في العالم. ويستخدم اشفيتسر نفس المصطلح في نسقه الخاص، والأكثر من ذلك ويقدم على نطاق كبير أخلاق الشفقة التي تتضمن الحياة غير الإنسانية مشابهة لما قدمه شوبنهور. وبعدئذ توجد أيضاً اختلافات جوهرية بينهما من ناحية الفعل الاجتماعي. وينتقد اشفيتسر شوبنهور لأنه يأخذ بأخلاق الاستسلام للعالم والحياة التي شعر بما يسميه مجرد حياة فردية وتأملية. وعلى العكس، أتى اشفيتسر ليرى عمله الإنساني في أفريقيا باعتباره وسيلة لوضع أخلاقه بشكل فعال في العاطفة من أجل تغيير اجتماعي أكبر. ولكن يظل السؤال عن كيف استخدم اشفيتسر كوزمولوجيا شوبنهور وحولها، أي حيث يوجد فيلسوف عظيم آخر للإرادة وهو نيتشه الذي يصبح مهماً في هذا البحث.(189)

---

(188) **Ibid** PP: 167 – 172.

(189) Goodin David K. –Schweitzer Albert**'s Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche** [McGill University, Monteal 2011] PP: 11 – 12 .

2- كمال الذات عند نيتشه:

وإذا كنا قد تحدثنا عن الشق الأول من كمال الذات في الفكر المعاصر وهو الجانب الذي ركز على الإرادة التي تنكر العالم والحياة، فإن اشفيتسر يقودنا إلى الشق الثاني من كمال الذات وهو تأكيد العالم والحياة عند نيتشه، فنيتشه لا يهتم إلا بالأخلاق الفردية، ويعتبر التضحية وخدمة الآخرين أخلاقاً من صنع الضعفاء وضعوها لحماية أنفسهم. يقول اشفيتسر: "أن نيتشه يرى أن الأخلاق الشائعة ينقصها الصدق، لأن فكرة الخير والشر الشائع بين الناس لا تنشأ من تفكير الإنسان في معنى الحياة".(190) والمهم في هذا كله أن اشفيتسر يعبر عن اهتمامه بالأخلاق الفردية والحياة.

وفيما يتعلق بالأخلاق الفردية فإنه أشار في مواضع كثيرة إلى دعوة نيتشه ومطالبته بنبذ الأخلاق الاجتماعية، فأفكار مثل التضحية في سبيل الآخرين، والتعاطف مع الناس إلى آخر ما هناك من أفكار هي من صنع الضعفاء، وأما النقطة الثانية التي تحظى باهتمام اشفيتسر هي اهتمام نيتشه بالتفكير في معنى الحياة، فالناس لا يتعقلون معنى حياتهم "إنهم يعيشون بلا تأمل فيما يجعل الحياة ذات قيمة".(191)

يعد شوبنهور ونيتشه في نظر اشفيتسر المفكران الوحيدان اللذان تفلسفا بصورة أولية عنصرية في إرادة الحياة، واتخذ كل واحد منهما سبل الجانب الواحد، وكل منهما يعوض الآخر. فإذا كان فيشته وشوبنهور يحدد كل منهما ماهية الأشياء في ذاتها الموجودة خلف الظواهر، وهي عند فيشته إرادة الفعل وعند شوبنهور إرادة الحياة، فإن نيتشه يتحدث عن "إرادة القوى

---

(190) Schweitzer Albert – **civilization and ethics** P: 175.
(191) **Ibid** P: 175.

وهي ليست مفارقة عنده".[192] تعبر هذه النظرات عن التزام نيتشه بالطبيعة الإنسانية الواقعية بالإضافة إلى اهتمامه بالأخلاق الفردية. فهو لا يشيد نظراته على اعتبارات نظرية مجردة وإنما على أساس واقعي عملي.[193] فنيتشه على هذا شأنه شأن شوبنهور يسعى إلى حياة شاملة وجامعة لكل الموجودات الحية.

لقد امتدح اشفيتسر نيتشه في كل من النزعة الطبيعية الكونية في نظريته الشهيرة إرادة القوة ولوجود تأكيد العالم والحياة الريدكالي على نطاق واسع في كتبه. ولقد كان لدى نيتشه اهتمام كبير بالعلوم الطبيعية وزعم أنه ينظر إلى العلم من منظور الفن. وفي حين انقسمت الدراسات حول تفسير أعماله، استخلص البعض أن نيتشه قد تصور الإرادة الكونية عند شوبنهور من أجل نظرية إرادة القوة، والتغير خاصية ميتافيزيقية في موجز كل ما هو عضوي وفي القوى العضوية في كل مستوى من الحقيقة الفيزيائية؛ أي أن الدينامية لا تحتل مكاناً فقط في العمليات البيولوجية الميكروسكوبية داخل نسيج الخلايا وإنما أيضاً في التفاعل الاجتماعي الميكروسكوبي بين الناس عبر الحياة الاقتصادية والسياسية. ووجد اشفيتسر من خلال نيتشه الطريق لجعل نظرية إرادة الحياة تتطابق مع العلم الحديث. [194]

([192]) **Ibid** P: 180.

([193]) F.copleston, **A history of philosophy** volume VII Fichte to Nietzsche Tmac Books, [Garden City, New York, 1979] p:267.

([194]) Goodin David K. – **Schweitzer Albert's Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche** P:12

ثالثاً: تصور اشفيتسر النهائى للأخلاق الغربية:

1ـ مذهب المنفعة ومذهب كمال الذات:

وبعد رحلة طويلة حول تاريخ الأخلاق الأوربية وضع اشفيتسر موقفه النهائي من النزعة النفعية ومذهب كمال الذات، فمذهب المنفعة الاجتماعي يفسر الإخلاص على أنه أثرة مهذبة، ويفسره مرة أخرى على أنه أمر ينميه المجتمع عن طريق التربية، ويفسره أيضاً كما هو الحال عند بنتام، على أنه أمر يأخذ به كأنه واحد من معتقداته بناء على مطالب المجتمع الملحة، وأخيراً على أنه غريزة يطيعها المرء. ومذهب المنفعة الاجتماعي تعجل الوصول إلى نتائج عملية، وفي نهاية المطاف سلم قياده للبيولوجيا وعلم الاجتماع.[195]

أما مذهب كمال الذات فقد بدأ بأفلاطون، إنه رائد مذهب كمال الذات في الغرب، وأن شوبنهور قد حاول أن يحل المشكلة وذلك بأن يضع إنكار العالم والحياة مبدأً أساسياً في الأخلاق، وكانط المجدد الحديث لأخلاق كمال الذات، يقول بفكرة الواجب المطلق، لكن دون أن يعطيها أي مضمون. واسبينوزا يرى أن التأكيد الأعلى للعالم والحياة هو الفناء التأملي في الكون. غير أنه لا يصل عن هذا الطريق إلا إلى تسليم مصبوغ بصبغة أخلاقية. ونيتشه يتجنب طرق التسليم، غير أنه يصل بذلك إلى تأكيد للعالم والحياة لا يكون أخلاقياً إلا بقدر ما يشعر بأنه سعى نحو كمال الذات. والمفكر الوحيد الذي نجح ـ إلى حد ما ـ في إعطاء كمال الذات داخل تأكيد العالم مضموناً أخلاقياً هو فشته. بيد أن النتيجة كانت غير ذات قيمة، لأنها

([195]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** P: 222.

تفترض نظرة أخلاقية متفائلة في طبيعة الكون ومركز الإنسان فيه، تقوم على تفكير غير مقبول.[196]

إن محاولة اشفيتسر النقدية لم تستطع أن تنتج مبدأ أخلاقي يصلح أن يكون أساساً متيناً لإعادة بناء الحضارة، وبدلاً من الاهتمام بالمثل الأخلاقية التي تقوم عليها الحضارة انصرف إلى نقد المذاهب الأخلاقية ابتداءً من العصور القديمة اليونانية والرومانية وحتى الآن وانتهى به النقد إلى تصنيف المذاهب الأخلاقية إلى مذهبين كبيرين، مذهب كمال الذات، ومذهب المنفعة الاجتماعي. إن استغراق اشفيتسر في النقد جعله ينسى تماماً قضية الحضارة حيث سيطرت عليه فكرة النقد وهو نفس السلاح الذي استخدمه التنويريون كسلاح للكشف عن الحقيقة في المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية. وسيطرت عليه أيضاً فكرة التعميمات، وهي أيضاً من اختراع التنويريين.

2ـ الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفردية:

يرى اشفيتسر أن مذهب المنفعة الاجتماعي يركز على الاستعداد الأخلاقي عند الفرد "فالأخلاق التي توضع من وجهة نظر المجتمع تتمثل أساساً في أن المجتمع يناشد النزعة الأخلاقية في الفرد لكي يحظى منها بما لا يمكن أن يجبر عليه بالقهر والقانون".[197] وأما الأخلاق الشخصية فيتمثل هدفها في الاهتمام بالإنسانية "إن أخلاق[•] الشخصية تهدف إلى المحافظة على خصلة الإنسانية".[198] فتقدير العنصر الإنساني هو القضية الأساسية التي يدور النقاش حولها بين الأخلاق التي توضع من

(196) **Ibid** P: 223.
(197) **Ibid** P: 230.
•() The Ethics of Ethical personality aims at preserving humaneness.
(198) **Ibid** P: 228.

وجهة نظر المجتمع وأخلاق الشخصية الأخلاقية. يقول اشفيتسر: "ينشأ التعارض بينهما في اختلافهما حول تقدير قيمة الإنسانية، فخصلة الإنسانية تتمثل في ألا يضحى بكائن بشري لصالح هدف".[199]

ويرى اشفيتسر أن النجاح في تطوير أخلاق الشخصية الأخلاقية إلى أخلاق تصلح لخدمة المجتمع هو أمر لن يحدث على الإطلاق، ويرى أنه لابد وأن تنشأ أخلاق اجتماعية صحيحة عن أخلاق فردية صحيحة، فإن الواحدة منهما تكمل الأخرى وتتحد بها، كما ترى المدينة في ضواحيها. [200]

لقد أشار اشفيتسر في الجزء الأول من كتابه "فلسفة الحضارة" إلى أن الحضارة لا تقوم على انفعالات الجماهير وإنما على الأفراد الذين نشأت فيهم نزعة عقلية وهو حينما يتحدث عن الشخصية الأخلاقية فإنه يصبح منسجماً مع نفسه وذلك عندما يعلن أن أخلاق المجتمع الأخلاقي لا تكون صحيحة إلا عن أخلاق فردية صحيحة. لكنه لم يتطرق أيضاً إلى الحضارة، وانصب اهتمامه على التمييز بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية.

([199]) **Ibid** P: 228.
([200]) **Ibid** P: 228.

الفصل السادس

الحضارة الكونية ومبدأ احترام الحياة

أولاً: مبدأ احترام الحياة

ثانياً: حضارة احترام الحياة

الفصل السادس

الحضارة الكونية ومبدأ احترام الحياة

نظر اشفيتسر إلى احترام الحياة باعتباره موجز لعمل حياته. وظلت بعدئذ أخلاقه محيرة للباحثين، وهذه المشكلة تكمن في أساسها الفلسفي غير الواضح. ولم يعتزم اشفيتسر أبداً بأن يكون احترام الحياة مجرد قاعدة للسلوك الفردي أو بحث أكاديمي في الموضوعات النظرية. وأخلاقه تبحث في مكانة الناس في الحياة كممثلين أخلاقيين ومنغمسين داخل نظرة عالمية أوسع توحد بين كل الناس، وكل الثقافات، وكل حياة باعتبارها واحدة. ويجب أن تقدم فلسفته بوصفها أمر ضروري لإنقاذ الحضارة الغربية من الإخفاق الأخلاقي المتراكم الهائل الذي أدى إلى نشوب الحرب العالمية الأولى. ومن غير المبالغ فيه القول بأن مشروع اشفيتسر لن يكون سوى محاولة لإيجاد احترام الحياة باعتباره فلسفة للحضارة.[201]

أولاً: مبدأ احترام الحياة:

وفي الفصل الذي خصصه اشفيتسر للحديث عن مشاكل الأخلاق ابتداءً من تاريخ الأخلاق وحتى الوقت الحاضر، فإنه قد انتهى إلى نتيجة مؤداها أن كل المبادئ الأخلاقية التي قدمت حتى الآن ليست مقنعة في رأيه فهي كما يرى لا يمكن أن تستخلص منها نتيجة دون أن تؤدي إما إلى مفارقة أو تفقد مضمونها الأخلاقي.

([201]) Goodin David K. – Schweitzer Albert**'s Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche** PP: 5 , 7 – 8.

ومحاولة الفكر الكلاسيكي لتصور الأخلاق بوصفها صادرة عما هو لاذ عقلياً قد فشلت في الوصول إلى المبدأ الحقيقي في الأخلاق، وانتهت إلى استسلام ذو صبغة أخلاقية، وأخلاق الإخلاص في مذهب التضحية بالذات وإن بدأت مما هو أولي وجوهري في الأخلاق، فإن الفكر لا يقوم فيها بدور فعال، والمحاولة الأخيرة لا تبدأ مما هو أولي وجوهري في الأخلاق كما هو الحال في أخلاق الإخلاص. أنها تشتمل على ضرب من التجريد والمخاطرة، أنها أنفت من البدء من مضمون كلي في الأخلاق معترف به، كما فعل الاتجاه النفعي، ففي الأخلاق تندرج أخلاق كمال الذات السلبي، وهي التحرير باطناً من العالم [التسليم] كما توجد أخلاق كمال الذات الإيجابي وهي تهتم بالروابط المتبادلة بين الإنسان والإنسان كما تندرج معها أخلاق المجتمع الأخلاقي.[202] إن عملية النقد كما هو واضح عند اشفيتسر لا تزال مستمرة في بحثه عن المبدأ الأساسي في الأخلاق، فهو يسعى دائماً إلى تقويض المبادئ الأخلاقية الكبرى على مر العصور. والملاحظ أنه كالتنويريين يتبع التحليل، وهو مثلهم أيضاً يعلى من شأن العقل. وحينما يناقش مذهب كمال الذات، ومذهب المنفعة الاجتماعي حسب تصنيفه للمذاهب الأخلاقية فإنه يهدف من وراء تحليله إلى الوصول إلى العناصر الأولية، وهذه عينها طريقة ديكارت والتنويريين.

ويعتبر اشفيتسر أن الخطأ الذي وقعت فيه أخلاق إخلاص الذات هو أنها محدودة للغاية، فمذهب المنفعة الاجتماعي يهتم فقط بعلاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع الإنساني، بينما أخلاق كمال الذات من جهتها فهي كونية، إنها تهتم بعلاقة الإنسان بالعالم، وإذا أرادت أخلاق إخلاص الذات

([202]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** PP: 221 – 230.

أن تتفق مع أخلاق كمال الذات، فينبغي إذن أن تصبح كليةً، وأن تدع الإخلاص أن يتوجه ليس فقط نحو الإنسان والمجتمع وإنما أيضاً إلى كل حياة مهما كانت في العالم.[203] إن عملية الهدم التي قام بها اشفيتسر تعقبها عملية بناء، وهي ذاتها تبرهن على عملية تحليلية تركيبية ترتد في جوهرها أيضاً إلى ديكارت والتنويريين، فعملية البناء عنده تهدف إلى استخدام الأحجار القديمة في إيجاد مبدأ أساسي في الأخلاق، فرأى أن إعادة بناء مذهب كمال الذات ومذهب المنفعة الاجتماعي والتأليف والتركيب بينهما هي عملية ضرورية للوصول إلى المبدأ الأساسي في الأخلاق، والمسألة الهامة هي أن طريقة اشفيتسر لا تتوقف عند عصر التنوير وإنما تمتد إلى القرن التاسع عشر فهو يسعى كما هو الحال عند هيجل إلى التأليف والتركيب بين العناصر المتعارضة والمتناقضة.

أما أخلاق كمال الذات فإن اشفيتسر يرى أنها لكي تتحد مع أخلاق إخلاص الذات، فلابد أن تصبح كونية بطريقة صحيحة ويرى أن هذه الأخلاق من حيث جوهرها فهي كونية حقاً، والسبب في نظره أن كمال الذات ليس إلا قيام علاقة حقيقية بين الإنسان وبين "الموجود" القائم فيه وخارجه، إنه يسعي ليوجه علاقته الخارجية "الموجود " إلى إخلاص روحي باطني، تاركاً علاقته السلبية والإيجابية مع الأشياء تتحدد بهذا الإخلاص. ويرى أنه يمكن لأخلاق كمال الذات وأخلاق الإخلاص أن تنفذ كل منهما في الأخرى، وأن يصبحا كونيين في فلسفة للطبيعة تترك العالم كما هو، وعلى هذا فليس لهما إلا أن يلتقيا في فكرة ترضى قوانين التفكير في كل ناحية و قوانين الإخلاص الحي للموجود الحي، وفي هذه الفكرة يجتمع كمال الذات السلبي والإيجابي في اتفاق متبادل وإتحاد تام ويفهم كل

([203]) **Ibid** P: 232.

منهما الآخر على أنه تعقل متعمق لنفس الدافع الباطن، فإذا ما أصبحا شيئاً واحداً ولم يعودا في حاجه إلى إجهاد نفسيهما في تأسيس الأخلاق الكاملة القائمة في العالم على أساس التحرر من الدنيا ولهذا تبلغ الأخلاق تمامها بطريقة آلية.[204] والنتيجة إذن هي أن الأخلاق التي يدعو اشفيتسر إليها ليست إلا عملية تأليف بين العناصر المتعارضة في المذاهب الأخلاقية القديمة منها والحديثة.

ويرى أن جوهر الوجود essence of being والمطلق وروح العالم وما شابه ذلك من تعبيرات لا تدل على شيء فعلي، بل على إدراك مجردات، ولهذا فإنها أيضاً تكون مستحيلة بصورة مطلقة للعقل. ويرى اشفيتسر كذلك أنه يتم التسليم للإغراء على نحوين، أحدهما عام والآخر خاص. فالفكر الذي يستخدم التجريدات والرموز التي شأنها اللغة يجب ألا يكون له من التداول أكثر من أن يكون تمثيلاً للأشياء على نحو موجز بدلاً من تقديمها بكل تفاصيلها، لكن يأتي وقت يعمل فيه الفكر في هذه التجريدات والرموز كأنها تمثل شيئاً يوجد فعلاً، وذلك هو الإغراء العام. أما بالنسبة للإغراء الخاص فإن اشفيتسر يرى أنه يعبر عن إخلاص ذات الإنسان للوجود اللامتناهي بمساعدة التجريدات والرموز على نحو بسيط بين، وذلك بالدخول في علاقة مع مجموع الوجود أي مع جوهره الروحي.[205] هذا هو موقف اشفيتسر وثورته على الأنساق الفلسفية النظرية المجردة وتأكيده على العناصر الأولية الأصيلة.

ما احترام الحياة؟ وكيف ينشأ فينا؟ هذا هو التساؤل الذي استهل به اشفيتسر حديثه عن أخلاق احترام الحياة، ويجيب

([204]) **Ibid** P: 232 – 243.
([205]) **Ibid** P: 241.

عن هذا التساؤل بأننا إذا أدركنا أنفسنا بوضوح وعلاقتنا بالعالم فإننا سنفهم الطريقة التي تسير عليها عناصر الإدراك العديدة للشعور والحالة البدائية، وأن نستمر في إثراء عناصر الشعور، وتبعاً لذلك فإن اشفيتسر يرى أننا من خلال هذا الطريق وحده يمكن الوصول إلى نظرة عقلية في العالم.[206] فالمضمون الحقيقي لاحترام الحياة يتألف من العلاقة الروحية بيننا وبين العالم الحقيقي.

ولنتساءل الآن ما هي الأخلاق عند اشفيتسر؟ يعرف اشفيتسر الأخلاق "بأنها إخلاص للحياة يوحي به احترام الحياة".[207] وهناك إجابة أخرى عن هذا السؤال وهي أن الأخلاق نشاط الإنسان المتجه نحو تأمين الكمال الباطني لشخصيته الأخلاقية.[208] ومن الخطأ الاعتقاد بأن الأخلاق تقتصر على عنصر التضحية بالذات فحسب، وإنما المعنى الذي يشير إليه اشفيتسر يتضمن إخلاص الذات المتجه نحو الحياة وترقيتها، ويتضمن أيضاً كمال الذات الذي يتوجه روحياً إلى كلية الموجود الواقعي الحي، وبهذا يكون الإخلاص للحياة ظاهراً وباطناً، ظاهراً عن طريق إخلاص الذات للحياة وباطناً عن طريق كمال الذات.

وعن المبدأ الحقيقي الذي اكتشفه أشفيتسر في الطبيعة الإنسانية يقول:" إن الحقيقة الذاتية للشعور الإنساني تقرر أنني(•) حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة ".[209] ولو أننا

([206]) Schweitzer Albert – **pilgrimage to humanity**, Translated by walter E. stuermann [university of Tulsa wisdom Library] P: 86.
([207]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** P: 248.
([208]) Joy Charles R. **Schweitzer Albert An Anthology** [Beacon Press U.S.A 1947] p: 236.
)•("I,M. life which wills to live, in the midst of life which to life".

حللنا هذا المبدأ فسنجد أن اشفيتسر يقودنا من خلاله إلى العناصر الأولى في الطبيعة الإنسانية، إنه يكشف عن الإحساسات والمشاعر والعواطف، إن هذا المبدأ يعبر عن ازدراء أشفيتسر للتفكير النظري الخالص، ومعنى أني حياة هو أني لابد وأن أهتم بقضايا الواقع الذي أعيش فيه وأتفاعل معه بل وأريده باستمرار.

وإذا تعمقنا مبدأ أشفيتسر، وحللناه تحليلاً دقيقاً، فلن نصل إلا إلى أخلاق إخلاص الذات، وأخلاق كمال الذات، فمبدأ إخلاص الذات يتحقق في السعي بالتضحية للمحافظة على الحياة، وكمال الذات هو علاقة روحية تقوم داخل الإنسان وتتجه نحو الموجود الحي، فالإنسان هو جزء من الموجود اللامتناهي الذي يبدو على هيئة ظواهر. ولذا يقول اشفيتسر: "وكما أن في إرادتي للحياة نزوعاً إلى حياة أوسع وإلى الاحترام الخفي لإرادة الحياة التي نسميها لذة، مع خوف الفناء وانتقاص مستمر لإرادة حياة نسميه ألم، فكذلك الحال في إرادة الحياة من حولنا سواء استطاعت أن تعبر عن نفسها أمامي أو بقيت صماء".[210] فاللذة الحقيقية هي التي تصدر عن تمجيد الإنسان لكل حياة، والألم هو الذي يصدر عن خوف الفناء وانتقاص هذه الحياة، هذا هو الإخلاص لسائر مظاهر الحياة.

إن احترام الحياة ما دام ينبثق من الدافع الباطن فإنه لا يحتاج إلى وضع إجابة عن السؤال عن معنى عمل الإنسان للمحافظة على الحياة والسمو بها وترقيتها في مجموع الأحداث التي تقع في مجرى الطبيعة، وهو لا يدع نفسه يضل السبيل عن طريق تقدير أن المحافظة على الحياة وكمالها ليس جديراً بالاعتبار إلى جانب التحطيم الهائل المستمر للحياة الذي يقع في

([209]) Schweitzer Albert – **Pilgrimage to humanity** P: 86.
([210]) **Ibid** P: 87.

كل لحظة بفعل القوى الطبيعية.[211] فاحترام الحياة كما يقول اشفيتسر: "إذا دخل في فكر الإنسان لم يفارقه أبداً، حيث يرتبط به التعاطف والحب وكل ألوان الحماسة الثمينة".[212] فاحترام الحياة في أصله يرجع إلى الدافع الباطن للمحافظة على الحياة وكمالها. فأوليته وكونيته تكمن في العودة إلى الطبيعة الحية، وفي هذه النظرة يتضح التفاعل والتأثير المتبادل بين التعاطف مع سائر الكائنات الحية وبين الفكر الذي يرتقي بهذا التعاطف إلى ما بعد كل غريزة.

يقدم لنا احترام الحياة المبدأ الأساسي في الأخلاق، ويقصد به أن الخير هو المحافظة على الحياة وتشجيعها، والشر هو تحطيمها أو الوقوف في وجهها.[213] فالمبدأ الأساسي في الأخلاق يهتم بالإخلاص، فالخير هو أن يضحي الإنسان في سبيل كل حياة وأن يحافظ عليها في كل مكان، والشر هو تحطيمها والقضاء عليها.

ويقرر اشفيتسر أن الخطأ الكبير الذي وقعت فيه الأخلاق المعتادة هو أنها ضلت الطريق عندما اهتمت بالعلاقة بين الإنسان والإنسان، ولم تهتم بعلاقة الإنسان بالعالم وبكل حياة تقع في متناوله، فالإنسان يصبح أخلاقياً حينما تكون الحياة عنده كلاً أي تشتمل على حياة النبات والحيوان واعتبارها كحياة الإنسان سواء بسواء، ولكن لا يكون أخلاقياً إلا بمعاونة كل حياة تحيط به.[214] وإن إرادة الحياة في الإنسان كما يصفها اشفيتسر تتميز بأنها ذات طابع فريد، ويمكن ملاحظة تفردها حين تشعر بنفسها بوصفها مختلفة عن سائر مظاهرها، فهي تسعى دائماً

([211]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** PP: 249.
([212]) **Ibid** P**:** 248.
([213]) Schweitzer Albert – **Pilgrimage to humanity** P: 87.
([214]) **Ibid** PP: 87 – 88.

للكمال.[215] "إن العالم دراما مأسوية، دراما إرادة الحياة وهي منقسمة على نفسها، فكل موجود إنما يشق طريقه على حساب غيره، وأحدهما يقضي على الآخر. وإرادة حياة تبذل إرادتها ضد إرادة حياة أخرى دون أن تعلم بها، إن فيها نزوعاً إلى الوحدة مع ذاتها وإلى أن تصبح كلية ".[216]

وللخلاص من حالة المأساة هذه في العالم يقدم اشفيتسر حلاً يقوم على أن إرادة الحياة عند الإنسان تفصح عن ذاتها كإرادة حياة تريد أن تكون هي وإرادة حياة أخرى شيئاً واحداً، ولو أن الإنسان أنقذ حشرة من الغرق في مستنقع، فإن الحياة تكون قد أخلصت للحياة، أن إرادتنا للحياة المتناهية تعاني الاتحاد مع الإرادة اللامتناهية التي تتحدد فيها كل حياة.[217] وخلاصة هذا أن المبدأ الأساسي في الأخلاق يعبر عن النزعة العاطفية المفرطة التي سيطرت على اشفيتسر، فهي ثورة على الأنساق الفكرية المجردة، وهذا واضح من اهتمامه بالحياة في أدق صورها والتعاطف معها. إن اشفيتسر يسعى إلى التوحيد بين إرادتنا للحياة وإرادة حياة أخرى بحيث تصبح شيئاً واحداً، إنه بهذا يبدأ بما هو أولي وجوهري في الأخلاق.

والتفكير الذي يؤكد اشفيتسر على أهميته ينبغي أن يكون كونياً صوفياً، أي أن إخلاص الذات ينبغي أن يكون فعلاً يتجه إلى كل ما هو حي، والفكر يجب أن يدرك كل إخلاص ذاتي يحكم الأخلاق على أنه مظهر لعلاقة روحية باطنية مع العالم.[218]

([215]) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** P: 249.
([216]**) Ibid** P: 249.
([217]**) Ibid** PP: 249 – 250.
([218]**) Ibid** P: 244.

ولننظر الآن في مسألة التسليم في أخلاق احترام الحياة، يقول اشفيتسر: " إن الأخلاق احترام لإرادة الحياة في ذاتي وخارجها، فمن الأول يصدر التأكيد الراسخ للحياة القائم على التسليم".[219] ورأى أن إدراكنا لإرادتنا للحياة إنما يدل على أنها شيء لديه تجربة عن ذاته، وهذه التجربة الذاتية أمر رائع وذات قيمة، والتسليم هو سبيلنا الذي نصل من خلاله إلى الأخلاق. فمن يكد ويجاهد في إخلاص شديد لإرادته للحياة، ويعاني تحرراً باطناً من الأحداث الخارجية هو الذي يستطيع أن يضع نفسه باستمرار في خدمة حياة الغير. وثمة كفاح للتحرر من الذات ينشأ إلى جانب التحرر من مقادير الحياة عن احترامي لإرادتي للحياة، والمحافظة العملية على الذات لا يمكن أن تمارس فقط في مواجهة ما يحدث لنا، وإنما أيضاً بالنسبة للطريقة التي نهتم على أساسها بالعالم، وعلى ذلك فأخلاق الصدق مع الذات تتحول دون شعور إلى أخلاق الإخلاص للغير.[220] يقول اشفيتسر: "إن احترام الحياة الذي أضفته على وجودي، واحترام الحياة يجعلني في حال إخلاصي لوجود ينفذ كل منهما في الآخر".[221] إن التسليم هنا ليس سلبياً يجعل الإنسان أسير ذاته، كما هو الحال في الفكر الكلاسيكي، حيث انتهت اللذة على يد الأبيقورية إلى لذة الخلو من كل لذة، وبهذا رست الأخلاق القديمة على شاطئ التسليم، بينما التسليم الذي يتحدث عنه اشفيتسر هو تسليم إيجابي يؤكد العالم والحياة ويهتدي بالتأمل الواعي العميق في معنى الحياة والعالم.

ويرى اشفيتسر أيضاً أن أخلاق احترام الحياة ترى الخير كله في المحافظة على الحياة والرقي بها، وترى الشر في تحطيم الحياة وإيذائها، إنها تحاول أن تتواءم مع واقع الإنسان

([219]) **Ibid** P: 251.
([220]) **Ibid** PP: 251 – 252.
([221]) **Ibid** P: 252.

ولا تهدف إلى القضاء على كل الصراعات الخلقية، فهي تدفع الإنسان إلى أن يقرر في كل حالة إلى أي مدى يظل أخلاقياً وإلى أي مدى يمكنه أن يخضع نفسه لضرورة تحطيم الحياة وإيذائها. فهذا الموقف لا يتم بطريق التعليم وإنما بالاستماع إلى صوت أخلاق احترام الحياة، وبسيطرة الرغبة في المحافظة على الحياة والرقي وبزيادة المثابرة على مقاومة ضرورة تحطيم الحياة وإيذائها. أما بالنسبة لعلاقتنا مع جميع الناس، فإن أخلاق احترام الحياة تحملنا مسئولية عظيمة، إنها هنا لا تقدم لنا قواعد عن المدى المسموح به في المحافظة على النفس، وتطالبنا ببحث تلك المهمة مع أخلاق إخلاص الذات المطلقة وأن أقرر وفقاً للمسئولية التي أشعر بها كم من ممتلكاتي وحقوقي وحياتي وسعادتي ووقتي وراحتي ينبغي أن أجعله للآخرين وكم احتفظ به لنفسي.[222] ويقول اشفيتسر أيضاً: "حينما نؤذي أدنى نوع من أنواع الحياة فيجب علينا أن نفكر بوعي في هذا الإيذاء ونتبين ما إذا كان ذلك لا مفر منه، إذ يجب علينا ألا نتجاوز الحد وألا نتجاوز ما لا سبيل إلى تجاوزه حتى ولو كان أمراً يسيراً.[223]

إن الدافع الباطن إلى احترام الحياة يدفع الإنسان إلى الإخلاص، هذه الصورة التي يتضح عليها هذا الدافع تتميز بأنها كلية، أي أنها تشمل كل الحياة وعلى هذا الأساس فإن احترام الحياة هو أيضاً مبدأ كلي يقودنا باستمرار إلى التأمل والتفكير وتعقل العلاقة الضرورية بين الإنسان والحياة. فكما يرى اشفيتسر أنه ينبغي على كل إنسان أن يفكر في الفعل الذي يقوم به قبل تحطيم الحياة أو القضاء عليها. يقول اشفيتسر: "والفلاح الذي حش آلاف الأزهار علفاً لحيواناته، يجب أن يحذر عند

([222]) **Ibid** PP: 253 – 258.
([223]) **Ibid** P: 256.

عودته لمنزله أن يقطع زهرة واحدة على سبيل التسلية، لأنه بذلك يكون مذنباً في حق الحياة دون أن تجبره الظروف على ذلك".[224] فهذا هو احترام الحياة الذي يطالبنا فيه اشفيتسر بالمحافظة على الطبيعة الحية وعدم تخريب الأشياء الجميلة، وهذه دعوة إلى كل إنسان بإخلاص ذاته للحياة على وجه العموم، فاحترام الحياة لا يتوقف عند الإخلاص الذاتي وإنما يشمل كذلك كمال الذات، ولبيان ذلك نجد إخلاص الذات وكمال الذات يتجهان إلى الموجود الواقعي الذي يبدو على صورة ظواهر.

ومثال آخر يقول فيه اشفيتسر "والذين يجرون تجارب وعمليات أو يستعملون عقاقير للتجريب في الحيوان، أن يحقنوها بالجراثيم، للإفادة من نتائج ذلك في الإنسان ينبغي عليهم ألا يسكتوا بتبكيت ضمائرهم بأن يقولوا أن هذه العمليات القاسية تستهدف نتائج مفيدة، وعليهم أن ينظروا في كل حالة على حده هل هناك ضرورة لتحميل الحيوان هذه التضحية في سبيل بني الإنسان ويجب عليهم أن يبذلوا ما في وسعهم من عناية ليخففوا الآلام المفروضة قدر المستطاع". [225] فاحترام الحياة لا يتوقف عند الأمور العادية في المعاملات بين الناس بعضهم البعض، أو بينهم وبين الحياة بما هي حياة، إنه يتوغل إلى أفاق دقيقة ومجالات ربما يظن أصحابها أنها ليست ضرورية، وعلى هذا فإن اشفيتسر يجعل الإخلاص يتخطى حدود الإنسان ويكون اشفيتسر بذلك قد ألغى جميع الفوارق والحدود بين الإنسان والحيوان.

ويرى اشفيتسر أنه كم من أخطاء توجد في المعاهد العلمية حيث يعذب الحيوان لكي يتعرف عليه الطلاب، إن هذه

([224]) **Ibid** P: 256.
([225]) **Ibid** P: 256.

الحقيقة نفسها وهي تعذيب الحيوان بغرض الدراسة والمعرفة قد أوجدت علاقة تضامن جديدة بين الحيوان والإنسان. ومن ثم ينشأ لدينا الدافع لفعل الخير للحيوان، فعندما أساعد حشرة تعذب فإنني أفي بجزء من دين الإنسان تجاه الحيوان، وفي كل مرة يرغم حيوان على خدمة الإنسان، ينبغي عليه الاهتمام بالآلام التي تعانيها الحيوانات، ويجب ألا يسمح الإنسان بوجود آلام ليس مسئولاً عنها، إذا كان يستطيع منعها على أي صورة، وينبغي ألا يسكت ضميره بحجة أنه يتدخل فيما لا يعنيه. ولا ينبغي لأحد أن يغلق عينيه عن الآلام التي يشيع ببصره عنها ويحسبها تميزات موجودة، ولا يظن أحداً أن عبء مسئوليته عن هذا بسيط، فكلنا نشترك في الذنب حينما نرى الحيوانات تعامل معاملة سيئة، وحينما نراها عطشى أو تذبح بطريقة سيئة تؤدي إلى إيلامها، أو تتركها للعب الأطفال القاسي.[226]

هذا هو عرض اشفيتسر الأكثر شعبية لأخلاق احترام الحياة. فهو يقترب من موضوع أخلاق احترام الحياة بالمحاجاة بالقول بأن النظرية الأخلاقية الصحيحة ينبغي أن تكون تتعقل للنظام الطبيعي. وقبل محاولة بيان كيف تحقق أخلاق احترام الحياة هذا المطلب، فإنه يقيم مقاربته الأخلاقية على أساسين رئيسين: (1) إدراك القول بأنه إرادة حياة وسط حياة تريد الحياة، (2) أهمية التسليم التي يعني بها معرفة استقلالنا عن الحوادث وراء سيطرتنا. وبهذين الافتراضين يقبل اشفيتسر ستة خصائص محددة في نظريته. أولاً، هذه الأخلاق عقلية لأنها تنمو باعتبارها نتيجة للتفكير في الحياة. وثانياً، هذه الأخلاق مطلقة بمعنى كونها معارضة لما هو عملي تكون مدركة. وثالثاً، أن أخلاق احترام الحياة كونية بقدر تطبيقها على جميع الكائنات الحية. ورابعاً، أن أخلاق احترام الحياة ذات دلالة روحية بقدر

([226]) **Ibid** P: 256.

سعيها إلى بلوغ الانسجام مع الروح الغامضة للكون. وخامساً، أخلاق احترام الحياة طبيعية، بالمعنى الذي يزعم فيه هيوم بأن التعاطف طبيعي. سادساً، يحاجي اشفيتسر بالقول بأن هذا التعاطف الذي يوجد في أعماق احترام الحياة هو جزء من البنية السيكولوجية. وباستخدام أمثلة عديدة فإنه يحاول إظهار أنه حتى الحيوانات تتعرض لمبادئ هذا التعاطف. وهذا الموقف قدم لنا ما نحتاج بشكل طبيعي من تطوير في اتجاه أعلى روحية.(227)

وفي تاريخ عالم الفكر يبدو أننا يمكن أن نلتقي بتشويش المذاهب المعادية. ولكن إذا أمعنا النظر فإننا نرى أن القوانين أساسية معينة في الفكر يمكن ملاحظتها. وبينما نحن نتتبعها، فإننا نرى تقدم معين في هذا التاريخ المحير. وفي الواقع، فثمة طبقتان تظهران من المشكلات. لكي تبدأ فإننا نرى مشكلات معينة، ونظرة هامة، بل لا ارتباط حقاً بالبناء الرئيسي. وتنتمي التساؤلات هنا كما في حقيقة العالم ومشكلة المعرفة. وبدون جدوى قد حاول كانط أن يحل اللغز الأساسي بانشغاله هو نفسه بالمشكلات العلمية. وبشكل معترف به، فهي مكيدة. ولكنها ليست موضوعات جوهرية.(228)

وحول أصل الأخلاق وجذورها نقول كما هو الحال عند جميع الفلاسفة الدينيين، أن الدين والأخلاق يرتبطان ارتباطاً وثيقاً، حيث كان اهتمام اشفيتسر لكنه بالقطع رفض الأيديولوجية المسيحية القائلة أن الدين أسمى من الأخلاق وأن الأخلاق ينبغي أن تتجذر في المرء والمثال الوحيد أنه في النظرة المسيحية يمكن إعطاء مكون موضوعي: إله متعال ـ المطلق. وفي حضارته وأخلاقه تناول القضية بعمومية شديدة.

---

(227) Cicovacki Predrag – **Schweitzer Albert's Ethical Vision** [Oxford university Press 2009] P: 153.
(228) **Ibid** P: 154.

وبقدر الاهتمام بأصل الأخلاق،فإن اشفيتسر يشبه الكثير جداً من المفكرين الآخرين السابقين عليه، لقد أكد أن الأخلاق متجذرة في نزوعها البشري الخاص."ومن المؤكد، وبطريقة أو بأخرى، أن أصل الأخلاق هو شيء ما متضمن في إرادة الحياة التي تستمر وتستمر أكثر عن طريق التأمل العقلي." وتبعاً لاشفيتسر، فإن الحقيقة القائلة أن الإنسان لديه إمكانات للتطور الأخلاقي في ذاته تعني أن لديه القدرة على أن يصبح متوحداً مع الكائنات الحية الأخرى وأن يشعر بالتضامن معها. وعلى أساس مبدأ التضامن يطور الشخص إرادة الفعل بالمطابقة مع مبدأ التبادلية ـ عامل الآخرين كما تريد أن يعاملوك. ومن الواضح بشكل كبير أن اشفيتسر كان يجتاحه مظهر التطور التاريخي في الأخلاق بصورة مجردة.(229)

ثانياً: حضارة احترام الحياة:

إن الفرد هو محور مشروع اشفيتسر ومركزه في إعادة بناء الحضارة. وتحقيق وتأسيس أخلاق احترام الحياة يعتمد على الشخص القادر على النهوض بالآخرين من خلال قوى شخصيتهم الأخلاقية. والتهديد الأعظم في تطور هذه السمات الأخلاقية، كتب اشفيتسر، تأتي من ظروف حياتهم. والقوى الأخلاقية غير الملحوظة داخل المجتمع يمكن أن تمنع التغير الضروري واستمرار عوامل سقوط المجتمع عن طريق التحقير لـ"شخصية" المواطنة من الناحية التقدمية. وهذا التهديد يرى على أنه يوجد في هذه المهمة العظيمة التي جعلت اشفيتسر شعر بأنه مدفوع للكتابة عن الاقتصاد في الصفحات الافتتاحية ذاتها من فلسفة الحضارة. وكتب أيضاً عن الحياة الاقتصادية في

(229) Langfeldt Gabriel **Albert Schewitzer A Study Of His Philosophy Of Life** [George Braziller New York 1961]pp:73-74.

المكان الذي احتفظ فيه بمستشفاه والمستعمرة الفرنسية التي أصبحت أخيراً وطناً للجابون.(230)

إن احترام الحياة بوصفه المبدأ الأساسي في الأخلاق التي تقوم عليها الحضارة يستوعب في داخله طاقات حضارية، فاحترام الحياة الذي نبت في إرادة الحياة التي أصبحت تأملية، يتضمن في نظر اشفيتسر توكيد للعالم والحياة جنباً إلى جنب مع الأخلاق وتعميق كل منهم للآخر. ومن ثم ليس من الممكن باستمرار إلا التفكير في كل مثل الحضارة الأخلاقية وإرادتها، وإعادتها لكي تتفق مع الواقع. واحترام الحياة لن يسمع بشيوع التصور الفردي والباطني المجرد للحضارة كما هو شائع كتيار في الفكر الهندي والتصوف. وأن الإنسان يجب أن يقوم بمجهود لكمال ذاته عن طريق الانسحاب إلى داخل نفسه إنه شيء عميق ولكن مثل غير تام للحضارة. واحترام الحياة بلا ريب يسمح بالأفراد بأن يقدموا كل اهتمام للعالم. إن احترام الحياة عند اشفيتسر يدفع الفرد إلى الاهتمام بكل حياة تحيط به، وتشعر ذاته بمسئوليتها عنها. وحيثما تكون الحياة في حاجة إلى تطوير يمكن لنا أن نؤثر فيه، فإن اهتمامنا بها، ومسئوليتنا عنها لن تكون مقنعة عن طريق المحافظة عليها والتحكم في وجودها هكذا؛ أي أنها تتطلب القول بأننا سنحاول الارتفاع بها إلى أعلى قيمة في كل ناحية.(231) إن الحضارة على هذا النحو إذن هي ظاهرة حيوية لأنها نتيجة لأخلاق احترام الحياة الذي نشأ في إرادة حياة تأملية. واحترام الحياة يختلف تماماً عن الفكر الهندي والصوفي لأنه لا يركز على الفرد وحده وإنما يمتد إلى كل موجود حي. وهنا يتحقق المثل الأعلى للحضارة عند اشفيتسر.

---

(230) Goodin David K. – **Schweitzer Albert's Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche** pp: 15 – 16.

(231) Schweitzer Albert – **Civilization and Ethics** P: 269.

والإنسان هو الموجود الذي يمكن أن نؤثر في تطوره. ولذا فإن احترام الحياة يدفعنا إلى التأمل في أنفسنا وفي إرادة كل نوع من أنواع التقدم الذي أحرزه الإنسان والإنسانية. إنه يلقي بنا في حالة من التوتر لكل تصور في أنفسنا وفي إرادة الحضارة، ولكن بوصفنا أناس أخلاقيين. وحتى أن توكيد العالم والحياة غير المتعمق ينتج هذا التصور وهذه الإرادة للحضارة، لكنه يترك الإنسان قليلاً أو كثيراً في الانطواء على ذاته بغير توجيه. وعلى أي حال، ففي احترام الحياة والإرادة المصاحبة له، يرتفع الناس والإنسانية إلى أعلى قيمة لهم من كل ناحية، والإنسان يمتلك التوجيه الذي يقوده إلى كمال وتصفية مثل الحضارة مع الوعي التام بهدفهم الناشئ في إطار الواقع.[232] يقول اشفيتسر:" إن الحضارة الكاملة، وعلى نحو تجريبي جداً يمكن تعريفها من الخارج بأنها تتألف من إقامة كل تقدم فعلي ممكن في الكشف والاختراع وفي تنظيمات المجتمع الإنساني، والنظر في أنها تعمل معاً من أجل الكمال الباطني للأفراد وهو الهدف الحقيقي والنهائي للحضارة. واحترام الحياة في موقف يسمح له باستكمال هذا التصور للحضارة وتزويده بعناصره الباطنية. وهذا هو المقصود عن طريق التعريف من الكمال الباطني للإنسان، وجعله يتكون من بلوغ روحانية احترام الحياة المتعمقة دائماً."[233] فحضارة احترام الحياة دينية وعاطفية في جوهرها، إنها تهدف في نظر اشفيتسر وذلك على خلاف الفكر الهندي والصوفي إلى التأليف والتوفيق بين الظاهر والباطن، أو بين العناصر الروحية والمادية بحيث لا تقتصر على علاقة الإنسان بالإنسان وإنما تشمل كل حياة نحيط بها.

([232]) **Ibid** PP: 269 – 270.
([233]) **Ibid** P: 270.

رأى اشفيتسر أنه لكي نعطي معنى للتقدم المادي والروحي الذي أحرزه الإنسان الفرد والإنسانية، فإن التصور العادي للحضارة لابد أن يفترض تطوراً للعالم يكتسب فيه هذا التقدم معنى. ولكن لعمل ذلك في نظره، فإنه يضع ذاته تحت رحمة لعب الخيال الذي لا يصل إلى نتيجة. ومن المستحيل أن يصف تطور العالم الذي ينتج فيه الإنسان الفرد والإنسانية معنى ما للحضارة. أما في احترام الحياة فعلى العكس، فإن الحضارة تعترف بأنها ليس لديها شيء على الإطلاق تفعله في تطور العالم، وإنما تحمل معناها في ذاتها. وجوهر الحضارة يتألف من هذا، وأن احترام الحياة في إرادتي للحياة هو نضال للاعتراف الذي أصبح أقوى فأقوى في الأفراد وفي الإنسانية. والحضارة، إذن، ليست ظاهرة لأي عالم متطور، وإنما تجربة لإرادة الحياة فينا، وأنها ليست ممكنة ولا ضرورية للربط بينها وبين مجرى الطبيعة كما نعرفها من الخارج. وباعتبارها كمال لإرادتنا في الحياة فإنها تكفي لذاتها.(234) إن اشفيتسر بهذا نبذ كل التفسيرات الطبيعية التي ترد الحضارة إلى مجرد علاقة في مجرى الطبيعة، بينما الحضارة في إطار احترام الحياة تحمل قيمتها في ذاتها نظراً لأنها تجربة لإرادة الحياة داخل ذواتنا، وهذه النظرة تتسم بأنها عاطفية باطنية في جوهرها.

إن الحضارة على نحو كامل جداً تحمل قيمتها في ذاتها حتى أن التأكد من اختفاء الجنس البشري من الوجود بعد مضي فترة، لا يمكن أن يكون قادراً على أن يسرف جهودنا عن الوصول للحضارة. والحضارة باعتبارها تطور يتحقق فيه أقصى تجربة لإرادة الحياة ذاتها تحمل معنى للعالم دون حاجة لأي تفسير للعالم.(235) فاشفيتسر هنا أيضاً يرفض التفسيرات

---

(234) **Ibid** PP:270 – 271.
(235) **Ibid** P: 271.

الأخرى لأنها في نظره تضع الحضارة أمام مصير محتوم وهو أنها ستختفي بعد فترة محددة، لكنها في نظره تحمل قيمتها في ذاتها بالاعتماد على احترام الحياة الذي ينشأ في إرادتنا للحياة.

إن حضارة احترام الحياة عند اشفيتسر تقوم في جوهرها على أنواع ثلاث من التقدم بالإضافة إلى مثل عليا أربع يقول اشفيتسر:"ويدخل في ميدان الحضارة أنواع ثلاث من التقدم: التقدم في المعرفة والقوة؛ والتقدم في التنظيم الاجتماعي للإنسانية؛ والتقدم في الروحية."(236) ويقول أيضاً:"الحضارة تقوم على مثل أربع: المثل الأعلى للفرد؛ والمثل الأعلى للتنظيم الاجتماعي والسياسي؛ والمثل الأعلى للتنظيم الروحي والديني؛ والمثل الأعلى للإنسانية ككل. وعلى أساس هذه المثل الأربع ينشأ تفاهم بين الفكر والتقدم."(237) فحضارة احترام الحياة إذن لا تتوقف على التقدم المادي وحده وإنما تشتمل على التقدم في المعرفة والقوة والتنظيم الاجتماعي والروحي، كما أنها تشتمل على مثل عليا للفرد والتنظيم الاجتماعي والسياسي والتنظيم الروحي والديني بالإضافة إلى المثل الأعلى للإنسانية.

رأى اشفيتسر أن التقدم في المعرفة ينطوي على دلالة روحية مباشرة حينما يوضحها الفكر. إنه يجعلنا نعترف، دائماً وعلى نحو كامل جداً، بأن كل ما يوجد هو قوة، أي القول بأن إرادة الحياة، توسع دائماً من دائرة إرادة الحياة التي يمكن أن تشكل تصوراتها بالقياس إلى ذواتنا.(238) وأعلن في موضع آخر أن احترام الحياة على ذلك، يتطلب كمثل أعلى للوجود المادي والروحي للإنسان إمكانية تحقيق تطوير لكل ملكاته وإمكانية توسيع الحرية على أكمل وجه، وفي نظره أن الإنسان يكافح في

---

(236) **Ibid** P: 271.
(237) **Ibid** P: 271.
(238) **Ibid** P: 271.

الناحية المادية والروحية ليكون أميناً مع نفسه وأن يهتم بما لديه من عطف ومعاونة لكل حياة تحيط به. وفي الاهتمام الظافر بنفسه ينبغي عليه دائماً أن يضع أمامه جميع المسئوليات الملقاة على عاتقه، وكذلك، بوصفه كائناً يعاني ويعمل أن يحتفظ بعلاقاته مع نفسه وبالعالم على روحية حية. ومن ثم يجب أن يضع قبل ذلك أمامه كأنه الطبيعة الإنسانية الحقة الواجب لكائن أخلاقي في توكيده العميق للعالم والحياة في احترام الحياة. فإذا اعترف احترام الحياة كهدف للحضارة بأن كل إنسان سيصل إلى الطبيعة الإنسانية الحقة في إمكانية الوجود الجديرة به بشكل كامل، فإن المبالغة غير المنصفة للعناصر الخارجية للحضارة التي تلقيناها من نهاية القرن التاسع عشر لا يمكن بعد أن تشيع بيننا. وإننا ملزمون شيئاً فشيئاً بالتأمل الذي يدفعنا إلى التمييز بين المسائل الأساسية وغير الأساسية في الحضارة.[239] إن الحضارة بهذا توصف بأنها عملية حيوية لأنها تتولد عن أخلاق احترام الحياة الذي ينشأ في إرادتنا للحياة.

إن احترام الحياة كما سبقت الإشارة هو مبدأ عاطفي ديني وحماسي في جوهره، ومما يعزز نظرتنا هذه أيضاً ما ذكره في الكثير من عباراته، وفي العبارات الختامية من كتابه "الحضارة والأخلاق" يقول اشفيتسر:" إننا ننظر فيما وراء الشعوب والدول إلى الإنسانية بوصفها كُلاً، ونشعر أنفسنا بالمسئولية نحو الروح والطبيعة المتحضرة. وأن أي إنسان يسلم ذاته للتأكيد الأخلاقي للعالم والحياة فإن مستقبل الناس والإنسانية يكون هو هدف للخوف والأمل. والتحرر من هذا الخوف والأمل يصبح فقراً؛ أي يكون الغنى هو الاستسلام له بشكل كامل. وهكذا هو عزائنا، أي في الوقت الصعب وبغير معرفة كم يمكن أن نظل تجربة لمستقبل أفضل فإننا نمهد الطريق، قليلاً

([239]) **Ibid** P: 274.

بثقتنا في قوة الـروح، ومـن أجـل إنسـانية متحضـرة آتيـة."[240]
ويقول أيضاً: "إن كانط نشر عملاً، تحت عنوان نحو سلام دائم، يتضمن القواعد التي من المقرر أن تراقب النظر إلى سلام دائـم حينما تتضمن البحث عن السلام. إنه كان مخطئاً. وقواعد البحث عن السلام، ومهما يكن من حسن النية ومهما يكن مـن كفاءتهـا، لا يمكن أن تحقق شيئاً. ومثل هذا التفكير باعتبـاره ينبـوع للقـوة في الروح والطبيعة يأتي عن طريق احتـرام الحيـاة هـو الشــيء الوحيـد الــذي يمكــن أن يجلــب للإنســانية ســلام دائــم."[241]
والخلاصة أن مبدأ اشفيتسر الأخلاقي فـي الحضـارة مبـدأ عقـيم مفلس لن يستطيع أبـداً أن يـرق إلـى مكانـة كتـاب كـانط العظـيم " نحو سلام دائم".

رأى اشفيتسـر أن فكـرة الحضــارة ذاتهــا بــدلاً مــن أن تصبح فقط "إرادة للتقدم" فـي الانجـازات الماديـة والتكنولوجيـة التي طرحتها جانباً اتجهت من الناحية الأخلاقية إلى هدف كمال الأفـراد والمجتمـع. وانتهـى إلــى أن الأخـلاق الجديـدة يجـب أن تنطلق من "سر الوجود" ذاته ويجب أن تكون حقيقة كونية لكـل الناس بغض النظـر عـن الزمـان، والمكـان، أو الخلفيـة الثقافيـة. ولهذا لكي تتحقق الأخلاق يجب أن توجد في حقيقـة أوليـة وهـي التي تعني الوجود بلغة فلسفية المستمدة مـن المبـدأ الأول الجديـد [arche] في الأخلاق. وأن الحقيقة الأولية تسمح للغـة الأصـلية في الأخلاق بـأن يـتم تفسـيرها أو إعـادة تفسـيرها عبـر الـزمن. وبهذه الطريقة وحـدها، كتـب اشفيتسـر يمكـن أن تكـون "ذواتنـا روحـانية" وعرف أيضاً أن الحقيقة الأولية يجب أن تكون يسيرة

([240]) **Ibid** PP: 284 – 285.
([241]) **Ibid** P: 285.

للكل، وواضحة بشكل فوري ومؤكدة بديهياً. ووجد في بساطة "احترام الحياة" ما قد يراوغه مقدماً.[242]

إن الحضارة الحقيقية عند اشفيتسر وعند بيري تقوم على عاملين جوهريين أولهما مبدأ المحافظة على الذات، وثانيهما العامل الأخلاقي، وفي هذا الصدد يقول بيري:"إن قيم المحافظة على الذات والقيم الأخلاقية من الممكن القول أنها أكثر "أهمية"، و"ضرورة"، أو أكثر "جوهرية" من القيم الأخرى. وكذلك فإن القيم الأخرى تتوقف عليها، فإذا اختلت فلابد أن يسقط البناء."[243] ويقول:" إن الحضارة الأفضل سترتكز على أساس بيولوجي وأخلاقي آمن، وعلى هذا الأساس فإن مصالحها الخاصة لن تتعايش فقط ولكن سيعكس ضوء الواحدة منها الأخرى، وكل واحدة تعكس الضوء المدعم لتركيز أشعتها".[244] ويقول:" ومن الواضح أن المؤسسات الأخلاقية تحظى بوجود متسع لأجزاء العالم الشاسع، لأن مهمتها هي أن تمحو الصراع وترسخ التعاون".[245]

([242]) Goodin David K. – **Schweitzer Albert's Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche** P: 3.

([243]) Perry Ralph Barton **Realms of value** A Critique of Human Civilization [Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1954] pp: 376 – 377.

([244]) **Ibid** p: 377.

([245]) **Ibid** p: 378.

الفصل السابع

الحضارة فى الفكر الأمريكى المعاصر

أولاً: الحضارة عند وايتهيد

1ـ مزايا الحضارة

2ـ مستلزمات الحضارة

ثانياً: الحضارة عند آلفين توفلر

1ـ الموجات الحضارية وطبيعتها

2ـ فكرة التغير والصرع بين الموجات الحضارية

ثالثاً: صامويل هنتنجتون

الفصل السابع

الحضارة فى الفكر الأمريكى المعاصر

أولاً: الحضارة عند وايتهيد:

إن وايتهيد(•) لم يقدم تعريفاً واضحاً محدد المعالم للحضارة. وإنما اقتصر على القول: "إن فكرة الحضارة مربكة جداً. ونحن نعرف ماذا يقصد بها. إنها تفترض مثلاً أعلى في الحياة على هذه الأرض، وإن هذا المثل الأعلى يهتم بوجود الإنسان الفرد ومجتمع البشر أيضاً. فالإنسان يمكن أن يكون متحضراً، والمجتمع التام يمكن أن يكون متحضراً؛ على الرغم من اختلاف المعاني إلى حد ما في الحالتين."(246) ويقول أيضاً: "إنني أطرح أمامكم تعريفاً عاماً للحضارة، ذلك أن المجتمع المتحضر هو الذي يكشف عن خمس خصائص الصدق، والجمال، والمغامرة، والفن، والسلام."(247) وأن الحضارة هي أحد تلك الأفكار العامة الصعبة جداً في تعريف الحضارة. ونحن نشير إلى أمثلة جزئية. ويمكننا القول أن هذا متحضر، أو أن ذلك همجي. ومع ذلك فإن الفكرة العامة مضللة إلى حد ما. وهكذا فإننا نتقدم عن طريق أمثلة. ففي غضون الستة قرون

(•) ألفريد نورث وايتهيد [1861– 1947] فيلسوف ورياضي إنجليزي من فلاسفة الواقعية المحدثة بعد التاريخ ولد في رامسغيت في جزيرة ثانت شرقي ساحل كينت في انجلترا من أب قسيس أنغليكاني فكان لنشأته الدينية واتصاله بالمجتمع الريفي وإحساسه بالطبيعة أثر واضح في فلسفته. درس الرياضيات والتاريخ والآداب الكلاسيكية [اللاتينية واليوناني] ذلك بعد إتقانه منذ الصغر كلا اللغتين اللاتينية واليونانية الأمر الذي سهل له قراءة الترجمة السبعينية للعهد القديم.

ـ الموسوعة العربية ـ **المجلد الثاني والعشرين** ص: 130.

Available from WWW. Arab – ency.com [accessed 18th April 2016]

(246) Whitehead Alfred North – **Adventures Of Ideas** [The Free Press – New York 1967] P: 273.

(247) **Ibid** P: 274.

الماضية قد استرشدت الحضارة الأوربية ذاتها بالأمثلة. فقد اعتبر اليونانيين والرومانيين في أفضل فتراتهم معيار للحضارة.[248] فتعريف الحضارة إذن حسب وايتهيد تعريف عام يتوقف على المزايا الخمس السالف ذكرها.

وأكد وايتهيد أن الحضارة ليست قاصرة على الصفوة أو على النخبة. واستبعد العلم من تعريفه للحضارة، إذ العلم ليس إلا جانباً واحداً من جوانب الحقيقة. فالحضارة الصينية والهندية والفارسية لم تحرز تقدماً علمياً كما هو معروف في عصرنا الحاضر، ومع ذلك كانت تلك الإمبراطوريات متحضرة.[249] وهذا يعني أن العلم لم يكن عنصراً هاماً في قيام هذه الحضارات العظمى في التاريخ.

1ـ مزايا الحضارة:

وأول مزايا الحضارة هي المغامرة، فالمغامرة من المكونات الأساسية الهامة في تأسيس الحضارة وبنائها. يقول وايتهيد:"إن المغامرة أحياناً تعمل ضمن قيود. فيمكنها عندئذ أن تستجمع هدفها، وتبلغه. وهذه المغامرات هي فقاعات التغير داخل نمط معين في الحضارة، وهو ما تحتفظ به حقبة من نمط نشاطها. ولكن إعطاء قوة للمغامرة يمضي إن آجلاً أو عاجلاً بقفزة الخيال خلف القيود الآمنة في هذه الحقبة".[250] والمغامرة هي بذل كل جهد ممكن للوصول والسعي نحو ألوان جديدة من الكمال. وتقوم المغامرة على أساس الخيال الخلاق والإبداع الذي

([248]) **Ibid** P: 273.

[249]) جونسون أ.هـ ـ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي (منشورات المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت) ص: 15 ـ 16، 31 ـ 32.

([250]) Whitehead Alfred North – **Adventures Of Ideas** P: 279.

أدى إلى قيام الحضارات في الماضي.(251) ويقول أيضاً:" أن الإنجازات العظيمة في الماضي كانت آنذاك هي مغامرات الماضي. وأن المغامر وحده يمكن أن يدرك عظمة الماضي".(252) والمغامرة هي العامل الأساسي الذي تطالب من خلاله المسيحية البشرية برمتها أن تكافح وتناضل في الحياة من أجل الوجود، الكفاح والصراع اللذان يدفعان الإنسان إلى تخطي العقبات والموانع التي تعرقل قيام الحضارة.

والمغامرة كما وصفها وايتهيد تعبر في جوهرها عن بواعث دينية، ومن ثم يوجد تشابه واضح بين نظرته للحضارة وبين نظرية التحدي والاستجابة عند توينبي، فهذا الأخير يؤكد على وجود صلة بين نظرية التحدي والنظرة اللاهوتية للشر في العالم.(253) فالمغامرة عند وايتهد إذن شأنها شأن نظرية التحدي والاستجابة تحمل في جوهرها عناصر دينية.

وتقترب نظرة جون ديوي إلى حد ما من نظرة وايتهيد للمغامرة، فقد رسم ديوي طريق الإنسان إلى الحضارة، فالخطوة الأساسية التي بدأ بها الإنسان نحو حضارته بدأت أساساً من وجود عقبات وموانع أمامه فسعى إلى التغلب عليها بشتى الوسائل المتاحة.(254) فالصورة التي رسمها ديوي لمسار الحضارة تعبر عن نزعته البرجماتية، وكلامه عن وجود عقبات ومصاعب أمام الجنس البشري تعد استجابة لبواعث دينية، ومن ثم يلتقي وايتهيد وديوي وتوينبي في هذه النظرة.

---

(251) جونسون أ.هـ ـ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي ص:16_18.

(252) Whitehead Alfred North – **Adventures Of Ideas** P: 279.

(253) Porter Burton. F. **The Good Life** – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London, 1980] p: 66. .

(254) Dewey John – **The Quest For Certainty** – A Study of the Relation of knowledge and action [New York 1929] P: 3.

وثاني مزايا الحضارة هو السلام، يقول وايتهيد: "إنني لا أشير إلى العلاقات السياسية. أعني خاصية العقل الثابتة في فعاليتها القائلة بأن الفعل الرفيع مغروس في طبيعة الأشياء."[255] ويقول أيضاً: "إن السلام المقصود هنا ليس تصوراً سلبياً عن الحذر. إنه الشعور الإيجابي الذي يبعث الـ"حياة والحركة" في الروح.[256] فالسلام كما يتصوره وايتهيد عندما يتحقق تحققاً تاماً سيؤدي بالضرورة إلى الحضارة ومن ثم إلى حب الإنسانية، أي أن الناس سيتطهرون نهائياً من النظرة الضيقة الأنانية. والحضارة عند وايتهيد تعني الإيثار، وهذا المبدأ هو مبدأ أخلاقي مسيحي، فالسلام يقود لا إلى الحذر بل الهدوء والاستقرار، ثم يقود هذا الاستقرار إلى تهيئة عقول الناس إلى العمل من أجل الصالح العام وعندئذ نصل إلى الحضارة.[257] إن نظرة وايتهيد إلى السلام هي الأخرى تحمل في طياتها بواعث دينية أيضاً، فهو يركز على الإيثار والعمل للصالح العام ونبذ الأنانية وهذه كلها بواعث دينية مسيحية، ومن هنا تشبه فلسفة وايتهيد فلسفة اشفيتسر فمبدأ احترام الحياة عند هذا الأخير يطالب فيه اشفيتسر عملاً بتعاليم المسيحية بالتضحية من أجل الآخرين والتفاني من أجل كل موجود حي.

ويقودنا وايتهيد إلى العنصر الثالث من عناصر أو مزايا الحضارة وهو الصدق، فيقول: "الصدق هو خاصية تشتمل على المظهر وحده. والواقع هو نفسه تماماً، ومن التفاهة أن نتساءل عما إذا كان صادق أو كاذب. فالصدق هو تكييف المظهر للواقع. ويمكن أن يكون هذا التكييف أكثر أو أقل، وأيضاً مباشر أو غير مباشر. وهكذا فإن الصدق هو خاصية عامة بدرجات

---

(255) Whitehead Alfred North – **Adventures Of Ideas** P: 274.

(256) **Ibid** P: 285.

(257) جونسون أ.هـ ـ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي ص : 20 ـ 23.

وأنماط متنوعة."[258] ويقول أيضاً: "إن جدارة الفن في خضوعه للحضارة توجد في اصطناعيته ومحدوديته. إنه يكشف للوعي عن جانب محدد في المجهود البشري لتحقيق كماله الذاتي داخل قيوده الخاصة."[259] والصدق لا يتطلب أن تكون كل فكرة وكل قول صحيحين أو صادقين بالمعنى الحرفي. إذ الصدق ليس معناه قبول حقائق بعينها واعتبارها حقائق نهائية، وينبذ التعصب والجمود، وصراع الأفكار ليس هداماً بل إنه يسمح بزيادة المعرفة وقدرة الإنسان على الاطلاع على حقائق جديدة يكشف عنها التغير، ومن ثم يرتبط الصدق بالمغامرة.[260] فوايتهيد إذن يؤكد على التغير، فالصدق شأنه شأن المغامرة والسلام يقوم أيضاً على التغير، والتغير هو السمة الأصيلة التي تتسم بها الحياة.

أما العنصر الرابع في منظومة الحضارة فهو الجمال. يقول وايتهيد: "إن الجمال هكذا يهتم بالعلاقات بين العناصر المختلفة للواقع، وأيضاً بالعلاقات بين العناصر المختلفة في المظهر، وأيضاً علاقات المظهر بالواقع. وهكذا فإن أي جزء في الخبرة يمكن أن يكون جميلاً. والغائية في الكون تتجه إلى تحقيق الجمال. وهكذا فإن أي نظام للأشياء والتي هي بالمعنى الواسع جميلة تمتد إلى التبرير في خبرتها".[261] فالجمال يقوم على التقابل، والتقابل يؤدي إلى الإبداع وذلك على عكس المبالغة في التناسق، والجمال عند وايتهيد يتناغم مع روح المغامرة والسلام والصدق فكلها تنبذ الجمود وتؤكد على التغير، فهذه العملية تقود بالضرورة إلى الحضارة الحقيقية. والحضارة

([258]) Whitehead Alfred North – **Adventures Of Ideas** P: 241.

([259]) **Ibid** P: 270.

[260]) جونسون أ.هـ ــ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ــ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي ص : 23 ــ 24.

([261]) Whitehead Alfred North – **Adventures Of Ideas** P: 265.

عند وايتهيد ذات طابع أخلاقي، لكنه لم ينكر أيضاً العناصر الأخرى الداخلة في مضمون الحضارة، والارتباط في نظره واضح بين عناصر الحضارة فهذا الارتباط شديد، فالجمال يرتبط بالخير كما يرتبط في ذات الوقت بالحق.[262] فالجمال إذن عند وايتهيد يقوم على التغير والإبداع، والحضارة الحقيقية في هذه النظرة ليست ثابتة أو جامدة وإنما هي متغيرة.

وأخيراً الفن، فالفن كما يصفه وايتهيد يحظى هو أيضاً بمكانة فريدة في العملية الحضارية، والفن فيما يدركه وايتهيد بفكره الثاقب النفاذ يقفز بالحضارة قفزة هائلة لا تقل أهمية عن روح المغامرة، إذ أنه يحيل الشيء المجرد إلى آخر ملموس والملموس إلى و مجرد، وهذه الخاصية في الفن تجعل منه عنصر مؤثر في الحضارة. وغالباً ما يعبر العمل الفني عن الجمال، ودوره لا يتوقف عند هذا الحد، فهو ينقل الصدق أيضاً. والحق أن وايتهيد يشير إلى أنه ما لم يكن هناك عنصر من الصدق في العمل الفني، فلن يكون في مقدوره أن يحدث أثره القوي في المشاهد. فالعمل الفني الأصيل يرتقي بالعواطف، ويبعث على الحيوية والابتكار والإبداع الخلاق ويولد أيضاً أفكاراً جديدة لم تكن معروفة من قبل[263] والملاحظ عند وايتهيد أنه يوجد ارتباط وتفاعل بين عناصر الحضارة، فالفن والجمال والصدق عناصر متفاعلة مختلطة لا يوجد تعارض أو تضارب بينها.

وديوي شأنه شأن واتيهيد يؤكد على وجود ارتباط وثيق بين الحضارة والفن، والفن بدوره عند ديوي يرتبط بالخبرة، فهو صفة أو كيفية تشيع في أية خبرة، والخبرة الجمالية عنده

---

[262]) جونسون أ.هـ ـ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي ص: 25 ـ 26، 30 ـ 31.

[263]) **المرجع السابق** ص: 26 ـ 27، 29 ـ30.

أيضاً هي دائماً أكثر من مجرد شيء جمالي، ومادة الخبرة الجمالية من حيث هي بشرية ـ بشرية في علاقتها بالطبيعة التي هي جزء منها ـ إنما هي في الوقت نفسه اجتماعية. فالخبرة الجمالية مظهر لحياة الحضارة، وسجل لها، وإحياء لذكراها، وهي وسيلة لترقية تطورها، كما أنها إلى جانب هذا بمثابة الحكم النهائي على صفة تلك الحضارة. ولئن كانت هذه الخبرة نتاجاً يستحدثه الأفراد ويستمتعون به، إلا أن هؤلاء الأفراد أنفسهم ليسوا على ما هم عليه في مضمون خبرتهم إلا بسبب الثقافات [أو الحضارات] التي يشاركون فيها.[264] لقد استخلص ديوي إذن أن الفن عنصر حاسم في قيام الحضارة. ومن ثم فالخبرة الجمالية علامة على وجود عملية حضارية.

2 ـ مستلزمات الحضارة:

ويقودنا وايتهيد إلى لوازم الحضارة فهي التي تعمل على الاحتفاظ بالمزايا الجوهرية الخمس للحضارة السالف ذكرها، ويقدم لنا لوازم الحضارة وهي أمور ضرورية لا غنى عنها وهي إدراك أهمية كل فرد، وحرية الرأي والعمل، والتسامح، واتخاذ سبيل الإقناع بدلاً من القوة، والحكمة.[265]

إن حرية الفرد وتطوير كل جوانب شخصيته كما يرى وايتهيد هي المحرك الأساسي للحضارة. والحضارة هي تجارب أفراد، ويطالب وايتهيد بكبح جماح كل من تسول له نفسه التدخل بطريقة أو بأخرى في حرية الأفراد أو التحكم فيها بالقوة والقهر عن طريق النظم الديكتاتورية المستبدة.[266] فالفرد إذن عند

---

264) جون ديوي ـ **الفن خبرة** ـ ترجمة زكريا إبراهيم مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2011] ص:547.

265) جونسون أ.هـ ـ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي ص: 32 ـ 33.

266) المرجع السابق ص: 33 ـ 34.

وايتهيد هو عنصر هام في بناء الأمم والإمبراطوريات على السواء.

إن مسألة الحرية في نظر وايتهيد، تتخذ مجموعة من الأشكال، فحرية الرأي وحرية النشر، وحرية الكلام، وحرية الدين ...إلخ، مسائل ذات قيمة وأهمية. وليس ثمة وسيلة لبلوغ الحضارة بغير هذه الحريات.(267) وعند اشفيتسر أن الإنسان اليوم يتعرض لمؤثرات تعمل على فقد ثقته بفكره الخاص، ولذا فقد سلم استقلاله الروحي لكل شيء يقرأه أو يسمعه من الناس، ومن الأحزاب والمؤسسات التي تدعي أنها تعبر عنه.(268)

إن التسامح كما أوضحه وايتهيد هو الشرط الضروري لبناء الحضارة والمحافظة على بقائها، والتسامح يقودنا إلى الاعتراف بأنه توجد حدود إنسانية ومن ثم فإنه توجد بعض حقائق لا يمكن إنكارها وهذا ما يوفره التسامح الناجم عن التواضع والإخلاص. وينادي وايتهيد بأن يكون التسامح مبدأً عاماً بحيث يعترف به محلياً ودولياً. فالتسامح يقود إلى الاهتمام بالماضي والتعرف على ما فيه من مزايا ثمينة بكل تواضع وإخلاص، واكتشاف الأمم الأخرى والتعرف على طرق معيشتها والإقرار بأنها أمم غير معادية لنا إذ هي هبة من الله سبحانه وتعالى، والتسامح هو الذي يصل الماضي بالحاضر ومن ثم المستقبل.(269) وإذا تأملنا موقف وايتهيد بصدد التسامح فسنجد أنه ينبع من مسيحيته، فالمسيحية تدعو إلى التسامح والمحبة والإخلاص، فدراسة الماضي تأتي من منطلق التسامح

---

267) المرجع السابق ص: 34 – 36.

(268) This is my philosophy, whit burned, the philosopher in Jungle.1959] pp: 53 – 56.

269) جونسون أ.هـ ـ **فلسفة وايتهيد في الحضارة** ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي ص : 36 – 38.

واعتبار أنه لا توجد أمة معادية ومن ثم فالأولى أن تكون هناك محبة بين بني الإنسان.

إن تأييد أي نظام اجتماعي متحضر يرجع في نظر وايتهيد إلى قوة الإقناع الكامنة في الصفات المثالية. ويشير وايتهيد، إلى أن "اللجوء إلى القوة، مهما يكن أمراً لا مناص منه فإنما هو إعلان عن إخفاق الحضارة". وهذا ينبع من اعتقاده الأساسي بأن الاعتماد على القوة يقضي على القيم الحضارية.[270]

أما في الحكمة فإن وايتهيد يطالبنا فيها بعدم الوقوف عند الحقائق الظاهرة، والحكمة التي يشير إليها وينشدها هي الارتقاء من مستوى الكائنات الدنيا إلى مستوى الحضارة. والحكمة عند وايتهيد لا تتوقف على الجانب العقلي والتأملي وإنما ثمة جوانب أخرى لا عقلية كالمشاعر والعواطف والإحساسات والمشاركة الوجدانية، واللطف نحو جميع أولئك الذين تربطنا بهم روابط اجتماعية. والحكمة ترتبط عنده بالفلسفة، والملاحظ أن وايتهيد يلتقي مع اشفيتسر في التأكيد على وجود ارتباط وثيق بين الفلسفة والحضارة، ففي حين ينتقد اشفيتسر الفلسفة لأنها انصرفت عن أداء مهمتها في الحضارة فإن وايتهيد رأى أن الفلسفة من ناحية تقدم فكرة عامة تنتظم في إطارها الحقائق أو المعلومات العامة، ومن ناحية أخرى أنها أيضاً تستطيع أن تستوعب استيعاباً شاملاً موحداً لمجالات واسعة من الحقائق وقيمها.[271]

---

[270]) **المرجع السابق** ص: 40 – 41.

[271]) المرجع السابق ص: 43 – 46.

ثانياً: الحضارة عند آلفين توفلر

1ـ الموجات الحضارية وطبيعتها:

والجدير بالذكر أن توفلر(•) يرفض فكره التنبؤ؛ لأنه يعد لوناً من ألوان التنجيم؛ حيث الأحداث البشرية متغيرة ومتقلبة ولا تسير وفقاً لقوانين ثابتة ومطلقة، والعلم لا يمكنه أن يقدم تنبؤات دقيقة حولها. واهتمام توفلر ينصب حول التحليل الاجتماعي، وعملية الاتصال بين الحاضر والماضي إنما تأتي كنتيجة للتحليل الاجتماعي وليس التنبؤ. لقد استبعد توفلر التنبؤ ولكنه بدلاً منه استخدم وسيلة بحث متميزة أطلق عليها اسم التحليل الاجتماعي"تقدم الموجة".[272] social "wave front" analysis. لقد استطاع توفلر من خلال وسيلة البحث هذه أن يحدد اتجاه سير أحداث المجتمع. وقد كشف له التحليل الاجتماعي أن التغير هو العامل الأساسي الذي تنتظم أحداث التاريخ كلها وفقاً له.

إن البرجماتية الأمريكية قد غمرت بسحرها آلفين توفلر ويمكن إدراك الأبعاد البرجماتية عنده من خلال نظراته إلى المستقبل وإلى حضارة المستقبل أو ما يطلق عليه حضارة الموجه الثالثة. رأى توفلر أننا نشهد ميلاد حضارة جديدة، حضارة لا نظير لها، إنها حضارة الموجة الثالثة. فأعلن أن

(•) **آلفين توفلر** (Alvin Toffler) ولد في 3 أكتوبر 1928، كاتب ومفكر أمريكي وعالم في مجال دراسات المستقبل: Futurology) تم ترجمة كتبه إلى عدة لغات عالمية. متزوج من هايدي توفلر وهي كذلك كاتبة ومستقبلية، يعيشان في لوس أنجلس. كتبا معا الكتب التي ظهرت باسم آلفين توفلر. في كتابه *الموجة الثالثة* يبيّن توفلرثلاثة أنواع من المجتمعات، مستندا على مفهوم "الموجات"- كل موجة تزيح المجتمعات والثقافات الأسبق جانبا.

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%86_%D8%AA%D9%88%D9%81%D9%84%D8%B1

([272]) Toffler Alvin – **The third wave** [Pan Books London 1981] p:27.

حضارة الموجة الأولى قد تمثلت في الثورة الزراعية على مدى آلاف السنين. وحضارة الموجة الثانية، وهي الحضارة الصناعية وقد امتدت إلى ما يقرب من ثلاثمائة سنه. ومن المحتمل أن تقوم حضارة الموجة الثالثة فتصبح حقيقة فعلية خلال بضعة عقود[273]. يقول توفلر:"إننا آخر جيل لحضارة قديمة والجيل الأول في حضارة جديدة، وأن قدراً من الاضطراب والقلق، والارتباك الشخصي يمكن أن يرتد على نحو مباشر إلى الصراع في داخلنا، وفي داخل مؤسساتنا السياسية صراع بين حضارة الموجة الثانية المتهالكة وحضارة الموجة الثالثة الصاعدة ".[274] لقد قسم توفلر الحضارات إلى ثلاث حتى الآن، أولها حضارة زراعية وثانيها حضارة صناعية وثالثها حضارة الموجة الثالثة، إنها الحضارة التي بدأت تزحف لتجتاح الحضارة الصناعية وتقضي عليها تماماً وترسم خطوطها على القرى الأرضية وتحدد معالمها الجديدة. فحضارة الموجة الثالثة التي تكلم عنها توفلر تحتل مكانة هامة في تفكيره البرجماتي المستقبلي.

وذكر توفلر أن قيام الزراعة كان أول تحول في مسار التطور الاجتماعي للبشرية وأن الثورة الصناعية كانت هي الانقلاب الثاني العظيم. وقبل الموجة الأولى من التغير كان معظم البشر غالباً يعيشون في جماعات صغيرة مترحلة، تعيش هي ذاتها على جمع الطعام، وصيد الأسماك، وصيد الحيوانات أو رعيها. وبدأت الثورة الزراعية في الانتشار منذ عشرة آلاف سنة تقريباًَ، وقد انتشرت ببطء عبر الكرة الأرضية القرى، والقلاع المتفرقة، ومناطق تزرع، وأسلوب حياة جديد. هذه الموجة الأولى للتغيير لم تكد تستنفد نفسها حتى نهاية القرن

([273])Toffler Alvin – **The third wave** pp: 23 – 24 .
([274]) **Ibid** p: 26.

السابع عشر عندما انتشرت الثورة الصناعية في أوروبا وأطلقت العنان للموجه الثانية الكبرى للتغيير العالمي؛ ولكن حتى في هذه العملية المستمرة، الواحدة بعد الأخرى قد بدأت عملية أكثر أهمية. وبالنسبة لتدفق حركة التصنيع وبلوغها أوجها في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، بدأ سوء فهم الموجة الثالثة في الهجوم عبر الأرض، محدثة الاتصال في كل شيء.[275] يقول توفلر :"إن هذا هو السر الذي يجعل معنى الصراع السياسي والاجتماعي أكثر فهماً كما نراه من حولنا".[276] إن نظرة توفلر المستقبلية هذه تنطلق من نزعته البرجماتية، إنه ينطلق من معرفته بما يحيط به من أحداث وتغيرات إلى التكهن بموجه ثالثة تختلف تماماً عن الموجه الثانية الصناعية وتوصف حضارة الموجة الثالثة التي سعى إلى الاستفاضة في الحديث عنها بأنها تأتي بكل ما هو جديد في شتى مجالات الحياة.

ويقودنا توفلر إلى النظر في طبيعة حضارة الموجة الثالثة مستخدماً فيها التحليل الاجتماعي فيقول:"إن الموجة الثالثة جاءت ومعها أسلوب حياة جديد على نحو أصيل قائم على تنوع مصادر الطاقة المتجددة؛ وطرق الإنتاج التي تجعل أكثر خطوط المصنع المنظمة تندثر؛ والعائلات الجديدة غير النووية؛ والمؤسسة الرائعة التي يمكن أن يطلق عليها الـ "بيت الإلكتروني" electronic cottage؛ والمدارس المتغيرة جذرياً ومجالس المستقبل. وتضع الحضارة الصاعدة صيغة جديدةً لسلوكنا وتحملنا إلى ما وراء التقييس[*] standardization،

([275]) **Ibid** pp: 27 – 28.

([276]) **Ibid** p: 28.

([*]) نشاط يهدف إلى تحقيق الدرجة المثلى من النظام في محيط معين، من خلال وضع شروط للاستخدام الشائع والمتكرر آخذا بعين الاعتبار مشاكل فعلية ومحتملة.

والتزامن synchronization، والمركزيةcentralization، ووراء تركيز الطاقة، والمال، والسلطة"[277]. يقدم بهذا توفلر تحليلاً اجتماعياً لحضارة الموجة الثالثة وقد حدد فيها طبيعة هذه الموجة ومعالمها الرئيسية.

ويعلن توفلر في كتابه"الموجة الثالثة"أن حضارة جديدة [حضارة الموجة الثالثة] بدأت تتجلى في حياتنا، والمغفلون في كل مكان يحاولون إبادتها. هذه الحضارة الجديدة تحمل معها أساليب عائلية جديدة؛ وطرق متغيرة للعمل، والحب، والمعيشة؛ واقتصاد جديد؛ وصراعات سياسية جديدة؛ ووراء كل هذا أيضاً الوعي المتغير.[278] بقيت نقطة أخيرة وهي : أن هايدي وتوفلر يحاجيان بأن ثورة المعلومات تأتي بنهاية للمنظمات البيروقراطية الهرمية التي تجسد عصر الثورة الصناعية. ويحاجيان بأن ثورة المعلومات تسطح المنظمات الهرمية وتستبدل بها شبكة منظمات. ويتوقعان بأن الحكومات البيروقراطية المركزية في القرن العشرين سوف تصبح منظمات مركزية مزدوجة في القرن الحادي والعشرين، وأكثر الوظائف حكومية سوف تعالج بواسطة الأسواق الخاصة أيضاً بالإضافة إلى المنظمات غير المجسدة.[279] وأخيراً نستطيع أن نجمل نظرة توفلر في القول بأن التغير هو نقطة البداية التي انطلق منها لدراسة تاريخ العالم، ويستطيع توفلر باستخدام التحليل الاجتماعي أن يحدد اتجاه المجتمع لكنه رفض استقراء

---

http://www.jism.gov.jo/arabic/Standardization/ar_standarization.htm

([277]) Toffler Alvin – **The third wave** p: 24.

([278]) **Ibid** P: 23.

([279]) Nye Joseph s. Jr. **Understanding International Conflicts –** An Introduction to Theory and History – Seventh Edition [New York 2009] PP:238 , 259.

المستقبل بدقة؛ فالعلم عاجز في هذا الميدان؛ ولكنه لا يستطيع إلا أن يأتي باحتمالات.

ويتوسع توفلر في الحديث عن الموجات الثلاث المذكورة، وذلك لإبراز الدور الكبير والنهضة التي يزعم توفلر أن أمريكا هي أساسها، إنه يتكلم عن حضارة الموجة الثالثة. فرأى أن كلمة "الحضارة" قد تكون طنانة أو ذات رنين عال، ولكن الحقيقة أنه لا توجد كلمة أخرى تحتوي كل هذه الأمور المختلفة، مثل: التكنولوجيا، والحياة الأسرية، والدين، والثقافة، والسياسة، والأعمال، والتراتب والقيادة، والقيم، والنظرة الأخلاقية للجنس، ونظرية المعرفة. لقد حدثت تغييرات جذرية وسريعة في كل من هذه الأبعاد في المجتمع. وحين تتغير عناصر اجتماعية وتكنولوجية وثقافية بهذه الكثرة في نفس الوقت، فإن الناتج ليس مجرد انتقال، ولكنه تحول، ليس مجرد مجتمع جديد، ولكنه ـ على الأقل ـ حضارة جديدة تماماً. واليوم يصطف العالم اصطفافاً حضارياً مختلفاً: نحن الآن نسرع الخطى نحو بناء سلطوي مختلف اختلافاً تاماً، نحو عالم لا ينقسم إلى قسمين فحسب، وإنما ينقسم انقساماً حاداً إلى ثلاثة أقسام متناقضة ومتنافسة: الأولى التي ما يزال يرمز لها بالفأس، والثانية بخط الإنتاج الصناعي، والثالثة بالكمبيوتر. في هذا العالم المقسم إلى ثلاث، يقدم قطاع الموجة الأولى الموارد الزراعية والمنجمية، ويقدم قطاع الموجة الثانية العمالة الرخيصة ويقوم بالإنتاج الجمعي، بينما يصعد قطاع الموجة الثالثة ـ الذي يتوسع بسرعة ـ ليحقق السيادة المؤسسة على الأساليب الجديدة التي يخلق بها المعرفة ويستثمرها.[280] فالحضارة بشكل عام كما تصورها توفلر هي كيان شامل

[280]) آلفن توفلر ـ **بناء حضارة جديدة** ـ ترجمة سعد زهران ومراجعة إيهاب غريب [مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر ـ الطبعة الأولى 1996] ص: 30 ـ 33.

ومعقد، إنها في نظره تستوعب في جوفها التكنولوجيا، والحياة الأسرية، والدين، والثقافة، والسياسة، والأعمال، والتراتب والقيادة، والقيم، والنظرة الأخلاقية للجنس، ونظرية المعرفة..... الخ. إن من يتأمل كل هذه الأمور يتبدى أمامه على الفور النزعة البرجماتية الأمريكية، فتوفلر حين درس تاريخ الموجات الثلاث الحضارية لم يغادر أرض الواقع إلى أفكار ميتافيزيقية أو مقدمات فلسفية، لكنه ككل البرجماتيين ربط الفكر بالواقع.

إن القضية التي تلفت انتباه القارئ أن توفلر أقام تمييزاً ادعى أنه موجات ثلاث والواقع أنها عملية تطور تضرب بجذورها في الماضي البعيد، ولو أن توفلر أقر بالتكامل بين مرحلة الزراعة والصناعة والتقدم التكنولوجي الذي يعتمد على ذهن الإنسان لكان موقفه أشد تماسكاً وأحكم منطقاً، إن فكرة التغير التي اعتمد عليها في تفسير التاريخ وتقسيمه إلى ثلاث موجات حضارية لم توضح صراحة أن هناك ثورة زراعية تسمى الموجة الأولى وثورة صناعية هي الموجة الثانية وثورة أخرى لم تكتمل بعد سماها الموجة الثالثة.

لقد افتتن توفلر بحق بكل ما أحرزه العالم المتقدم من إنجازات في شتى المجالات وكان افتتانه الأعظم والأكبر بمجتمعه الأمريكي. فرأى أن أمم الموجة الثالثة تقوم ببيع المعلومات والإعلام، والمبتكرات، والإدارة، والثقافة الرفيعة والشعبية، والتكنولوجيا المتقدمة، والسوفت ويرSoft Ware والتعليم، والتدريب المهني، والرعاية الطبية، والخدمات المالية... وغيرها للعالم. ومن بين تلك الخدمات الأخرى يمكن أن تقدم أيضاً الحماية العسكرية القائمة على امتلاكها لقوات عسكرية متفوقة تنتمي للموجة الثالثة. إن ما يريد توفلر أن يؤكده هنا هو: أن كثيراً من أبسط المهارات التي يتطلبها تسيير الأعمال في أيامنا ليست إلا نتاج مئات، بل آلاف السنين من

تراكم التطور الحضاري. فالمعارف التي جاءت من الصين والهند والعرب، ومن التجار الفينيقيين، مثل تلك التي جاءت من الغرب، جزء من التراث ـ غير المعترف به ـ الذي يعتمد عليه مديرو الأعمال اليوم في العالم كله. تعلمت الأجيال المتعاقبة هذه المهارات، وطوعتها، ونقلتها، ورتبت عليها النتائج على مهل.[281] إن موقف توفلر على هذا النحو يتسم بالتناقض والحيرة والارتباك، إنه تارة يعلن عن وجود موجات ثلاث من التغير وتارة أخرى يعلن أن كل ما حققته البشرية على مدى تاريخها الطويل هو نتاج عمليات متواصلة من التراكمات في المهارات وغيرها وهذا يعد تناقضاً في حد ذاته، إذ كيف يكون هناك ثورات ثلاث أو موجات ثلاث وكيف يكون هناك أيضاً عمليات متراكمة في المعارف والمهارات والمعلومات تعمل عملها في عالم اليوم.

ولو صح موقف توفلر لكانت كل موجة تأتي تمحو ما قبلها فالثورة الزراعية تختفي بظهور العالم الصناعي والموجة الأخيرة الصاعدة من المفترض لها أن تمحو وبلا رجعة الموجتين السابقتين وهكذا، لكن الملاحظ أن هذه الموجات الثلاث التي زعم توفلر بوجودها كلها موجودة الآن، فالرعي والزراعة والصناعة والتكنولوجيات المتقدمة التي تعتمد على عقل الإنسان وذهنه كلها قائمة الآن ولا يمكن تجاهلها أو محوها تماماً من الخريطة. إن كلمات توفلر تحمل في مضمونها نظرة أحادية والدليل على ذلك ما أعلنه من أن الأقطار التي تمثل حضارة الموجة الثالثة تصدر للأقطار الباقية المعلومات والتكنولوجيات.... الخ ولعل أغرب ما قاله هو تصدير القوة العسكرية أو بالأحرى التكنولوجيات العسكرية، إن هذه النقطة بالذات تثير مشاعر الناس، فالقوة العسكرية اليوم في وضع

---

[281]) **المرجع السابق ص:** 33، 41.

مخيف وتدمير الكوكب بأسره جراء التقدم في الإسراف في تطوير القوة النووية وأسلحة الخراب النووي أصبح هو الخطر الأعظم الذي يواجه الجنس البشري. نحن الآن في حاجة إلى تكامل عالمي وسلام دائم أكثر من أي وقت مضى. ينبغي أن يكون التغيير نحو تقدم الإنسانية وليس إلى صراعها.

رأى توفلر أن اقتصاد الموجة الثالثة عالية الترميز يجد تفسيره في الفوران الهائل في القاعدة المعرفية للمجتمع. ولفهم العمل في الموجة الثالثة، وصراعات القوى التي يطلقها، فإننا سنحتاج إلى مزيد من المفردات والدلالات الجديدة. ورأى أن تقسيم الاقتصاد إلى قطاعات مثل "الزراعة" و"الصناعة" و"الخدمات" ـ ذلك التقسيم أصبح يزيد الأمور إبهاماً أكثر مما يوضحها. فالتغيرات فائقة السرعة في أيامنا تمحو كثيراً من خطوط التمايز التي كانت فيما مضى واضحة قاطعة. وسنكتشف أن نسبة متعاظمة من العمل في القطاعات الثلاثة تتكون من سلسلة معالجات ترميزية، أو هو "عمل ذهني".[282] فاقتصاد الموجة الثالثة إذن لا يفسره إلا الفوران الهائل في القاعدة المعرفية للمجتمع، هنا ندرك على الفور أن توفلر لا ينحرف عن البرجماتية، وهذا واضح تماماً في كلامه عن اقتصاد الموجة الثالثة والقاعدة المعرفية للمجتمع، إنه يربط في هذه الموجة بين الاقتصاد والانفجار الهائل في المعرفة، وهذا يعبر عن نزعته البرجماتية. ومن علامات البرجماتية عنده أيضاً تركيزه الشديد على فكرة التغير وسعيه إلى ربطها بالأوضاع الاقتصادية السائدة في العالم، وهذا واضح من إعلانه أن التغيرات المتصارعة تقضي تماماً على الكثير من خطوط التمايز التي كانت سائدة بين الموجات فيما مضى، وما نريد أن

---

[282]) **المرجع السابق ص:** 43، 64، 65.

نبرزه أن العمل الذهني في الموجة الثالثة قد غمر القطاعات الثلاث بتأثيره الحاسم، إن هذا هو عمل برجماتي.

ويقودنا توفلر إلى قضية هامة للغاية في الفلسفة، يحاول من خلالها أن يربط بين الأفكار الفلسفية والمنهج الفلسفي وبين قضيته الأساسية في الصراع بين الموجات، فقد رأى أن الأسلوب التحليلي في فلسفة ديكارت حين طبق على المجتمع الصناعي، حضارة الموجة الثانية فقد كانت له نتائج وأثار سيئة عليها. وفي هذا الصدد يقول توفلر: "سارت ثقافة التصنيع على نهج كتابات "رينيه ديكارت" الذي عاش في القرن السابع عشر، التي قدر من يستطيع تجزئة المسائل والعمليات إلى مركبات أصغر فأصغر. وحين طبق هذا النهج على علم الاقتصاد، ساقنا إلى اعتبار الإنتاج سلسلة من خطوات غير مترابطة".[283] طبعاً يوحي هذا النص أن توفلر يزدري الأفكار النظرية التي تؤدي إلى تحليل المركب إلى بسائط، ولكن فلسفة ديكارت في حد ذاتها كما هو معروف لا تقوم على التحليل فقط فهذه خطوة من خطوات العملية التي وضع ديكارت دعائمها، فديكارت طالب بتحليل المركب إلى وحدات بسيطة ثم التركيب والإحصاء والمراجعة وهذه خطوات معروفة وواضحة في منهج ديكارت لكننا نلمح على الفور أن توفلر يضرب بجذوره في القرن التاسع عشر، إن هذا القرن يتسم بتأملاته الجامحة ويتسم بوضع التركيب فوق التحليل، ونستطيع أيضاً من خلال فحص موقف توفلر أن نتعقب الخطوط البرجماتية في موقفه من الصراع بين الموجات.

إن عملية المقارنات التي أقامها توفلر بين الموجات الحضارية وبالتحديد بين الموجتين الثانية والثالثة تقوم على

---

[283]) **المرجع السابق** ص: 72.

أساس فكرة التحليل والتركيب. يقول توفلر:" إن حضارة الموجة الثانية في وضعها الثقيل جداً تؤكد على قدرتنا على تقسيم المشكلات إلى عناصرها؛ وفي الغالب تمنحنا قدرة أقل على وضع الأجزاء معاً مرة أخرى. وأن معظم الناس ثقافياً أكثر مهارة كمحللين منهم كتحليليين. وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت تخيلاتنا للمستقبل [وعن أنفسنا في ذلك المستقبل]، متشرزمة، واعتباطية وخاطئة. فمهمتنا هنا سوف تكون في التفكير كتعميمين، لا متخصصين".[284] ويقول أيضاً:" وإنني اعتقد اليوم بأننا نقف على حافة عصر جديد من التركيب. وإننا بالمثل في جميع الميادين العقلية، من العلوم المعقدة إلى علم الاجتماع، وعلم النفس، والاقتصاد ـ وبخاصة الاقتصاد ـ نرى على نطاق واسع العودة إلى التفكير، والنظرية العامة، ووضع الأجزاء مرة أخرى معاً. لأن تأكيدنا المفرط يبدأ بأن يطل علينا في التفاصيل الكمية دون السياق، وتدريجياً على المقياس الأدق فالأدق للمشكلات الأصغر فالأصغر، وتتركنا نعرف شيئاً فشيئاً عن الأقل فالأقل".[285] هكذا اتسمت الموجة الثانية في نظر توفلر بالتحليل، بينما اتسمت الموجة الثالثة بالتركيب.

يقارن توفلر بين اقتصاديات الموجة الثانية واقتصاديات الموجة الثالثة فرأى أن اقتصاد القوة الذهنية، يفضي إلى توليد التنوع في المجتمع. ورأى أن المدافعين عن الموجة الثانية يريدون الإبقاء على مجتمع الكتل، بينما يسعى أنصار الموجة الثالثة إلى اكتشاف كيف يمكن أن تكون عملية تفكيك الكتل مفيدة لنا. مجتمع الموجة الثالثة، بما فيه من تنوع وتعقد، ينسف دوائر التنظيمات شديدة المركزية. على العكس من ذلك، تعمد تنظيمات الموجة الثالثة، إلى دفع مسئولية مزيد

(284) Toffler Alvin – **The third wave** p: 141.
(285) **Ibid** pp: 141 – 142.

من القرارات من القمة إلى المراتب الأدنى، ومن المراكز إلى الأطراف. تعمد منشآت الموجة الثانية إلى تجميع مزيد من المهمات، وتزداد ضخامة وسمنة مع الوقت. أما منشآت الموجة الثالثة فإنها، على العكس، تقتطع من مهامها [ولا تضيف إليها]. تجد منشآت الموجة الثانية صعوبة في كبح الدافع " للتكامل الرأسي". أما شركات الموجة الثالثة، توكل أكثر ما تستطيع من مهامها لشركات أخرى، غالباً ما تكون أصغر منها، وأكثر تخصصاً، وأرقي تكنولوجيا في مجالها.[286] إن المقارنة التي أقامها توفلر بين اقتصاد حضارة الموجة الثانية وبين اقتصاد حضارة الموجة الثالثة يؤكد على فكرة التغيير وعدم الثبات، فالتغيير الذي طرأ على اقتصاد الموجة الأولى حينما بدأت الموجة الثانية كان بطيئاً ثم ازدادت سرعته بعد ذلك حينما بدأت الموجة الثالثة في الظهور، وفي هذه النظرة نجد أن توفلر يقيم علاقة بين فكرة التغيير التي اشتقها من التاريخ وبين الاقتصاد. وهذه عملية برجماتية في حد ذاتها.

إن ما نشاهده ونعانيه في هذا العصر هو تغير لم يشهده الجنس البشري من قبل، إنها ثورة تحدث آثارها فينا، ولكنها ثورة تقودنا إلى التقدم، والصراع الشديد الذي يجتاح البشرية يأتي نتيجة للصدام الذي يحدث بين حضارتين، حضارة عفا عليها الزمن وأخرى آتية. إن ما يوضحه وما يريد أن يظهره هو أننا على أعتاب حضارة الموجة الثالثة، وإذا تأملنا كل ما أورده توفلر في هذا الصدد نجد أنه غارق في النزعة البرجماتية الأمريكية. إن توفلر هنا يعتمد في دراسته للموجات على التحليل، لقد كشف التحليل أن كل موجة من موجات الحضارة تحمل معها أسلوب جديد، والتغير في كل موجة حضارية

---

286) آلفن توفلر ـ **بناء حضارة جديدة** ـ ترجمة سعد زهران ومراجعة إيهاب غريب ص: 107 ـ 109.

تختلف سرعته، هذا ما كشف عنه التحليل الاجتماعي. وكما هو معروف أن البرجماتية لم تغب عن فكر توفلر، فمنذ أقدم العصور، وقبل الزراعة كانت البداوة والتنقل من أهم سمات الجنس البشري، وحين استقر الإنسان وبدأ أول خطوة بدأت الموجة الأولى فكانت الزراعة هي السمة المميزة لحضارة الموجة الأولى وأعقبتها ثورة جديدة صناعية، إنها حضارة الموجة الثانية وبعد هذه الموجة ترقب الجنس البشري موجة ثالثة، لقد كشف التحليل الاجتماعي للموجات عن طبيعة كل واحدة منها، وهناك البرجماتية التي تحقق فكرتها عملياً على أساس التاريخ والموجات الحضارية الثلاث التي تخيلها توفلر. لاحظ توفلر أن الموجات الثلاث تتصادم فيما بينها ولكن الصدام الأعظم هو الصدام بين الموجة الثانية والموجة الثالثة والواقع أنه يريد أن يوضح أن ما يحدث اليوم في العالم من ظواهر وتغيرات إنما يحدث بسبب الصدام بين موجة أوشكت على الاختفاء وموجة أخرى صاعدة وهذا هو اللغز الذي اكتشفه توفلر وما كشف عنه التحليل الاجتماعي للموجات.

2ـ فكرة التغيير والصراع بين الموجات الحضارية:

إن فكرة التغيير هي الفكرة الأساسية التي ارتكزت عليها دراسة توفلر للصراع بين موجات الحضارة فهو في عبارة هامة يقول فيها: "ولأن التغييرات العملاقة في المجتمع لا يمكن أن تحدث دون صراع، فإننا نعتقد بأن صورة التاريخ باعتباره "موجات" من التغير أكثر ديناميكية وأكثر كشفاً من الكلام عن التحول إلى "ما بعد الحداثة." فالموجات ديناميكية. وعندما تصطدم الموجات الواحدة منها بالأخرى، فإن تيارات عاتية متقاطعة تكون غير مقيدة. وعندما ترطتم، تصطدم كل الحضارات. وذلك يلقي الضوء على المزيد مما يبدو عديم

المعنى أو عشوائي في عالم اليوم.(287) ويقول أيضاً: "وفي الواقع عندما نفهم نظرية الموجة في الصراع يصبح واضحاً أن التحول الأكبر في القوة الآن لا يبدأ على الأرض بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب، ولا هي بين ديانات مختلفة أو جماعات أثينية. فالتغيرات الاقتصادية والإستراتيجية هي كلها تؤدي إلى انقسام في العالم إلى ثلاث حضارات، متمايزة، ومتصادمة بشكل ملحوظ".(288) فالتغير هو الدعامة الأساسية التي ارتكز عليها توفلر في دراسته البرجماتية للصدام بين الحضارات. إن البرجماتية تبدأ إذن بفكرة تثبت نجاحها, عندئذ تصبح الفكرة حقيقية, والتغير يتحقق تاريخياً من خلال موجات حضارية ثلاث عند توفلر.

يبدو أن توفلر لا يكف عن الكلام عن طبيعة التغير وما يترتب عليه من تقسيم تاريخ العالم إلى موجات ثلاث فيعلن أنه في هذا العالم المنقسم إلى ثلاث يقدم قطاع الموجة الأولى الموارد الزراعية والمعدنية، ويقدم قطاع الموجة الثانية عمالة رخيصة والإنتاج الوفير، ويقوم قطاع الموجة الثالثة المتوسع بسرعة بالسيطرة متبعاً الطرق الجديدة التي تخلق وتستخدم المعرفة.(289) إن التقسيم الثلاثي هذا الذي اخترعه توفلر لا دليل عليه والأصح هو أن التطور التاريخي وما يتضمنه من تغير لا يقضي أبداً على هذه العلامات الزراعية والصناعية

---

(287) Toffler Alvin and Heidi – **War and Anti – War** – Survival at the dawn of the 21 ST Century [New York 1993] P: 18.

ــ ألفين وهايدي توفلر ــ **الحرب وضد الحرب** ــ ترجمة وتقديم وتعليق المشير محمد عبد الحليم أبو غزالة [دار المعارف 2000]ص:49.

(288) **Ibid** P: 18.

ــ **الترجمة** ص: 49.

(289) **Ibid** p:22.

ــ **الترجمة** ص: 54.

والمعلوماتية لكن يمكن أن تتغلب وتتألق واحدة فيها علي غيرها.

إن الموجة الحضارية الثالثة التي يزعم توفلر اكتشافها أو بمعني أدق التنبؤ بها لا تزيد في الغالب عن الافتتان بما أحرزته الدول من تقدم ورأى أن أمم الموجة الثالثة تبيع المعلومات والابتكار والإدارة والثقافة والثقافة الموسيقية والتقدم في التكنولوجيا والبرمجيات، والتعليم والتدريب، والرعاية الطبية والتمويل والخدمات الأخرى إلى العالم. إن إحدى هذه الخدمات ربما تتجه أيضاً إلى الحماية العسكرية التي تقوم على سيطرتها على القوى الأعظم للموجة الثالثة.(290) والسؤال الذي ينبغي علينا أن نطرحه الآن هل توجد موجات حضارية أخرى تعقب الموجة الثالثة تاريخياً أم سيتوقف التاريخ عند الموجه الثالثة والحقيقة أن توفلر لم يجب عن ذلك ويجب أنه ترك الإجابة لفرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان ومن قبلهما هيجل وكأنه يتابع شيخوخة التاريخ ونهاية الحوار التاريخي.

إن عملية التشخيص الحقيقية بكافة الظواهر العالمية وجميع المشكلات التي تقع في عالم اليوم تكمن في نظر توفلر في عدم الإدراك الكامل للتغير وما يترتب عليه من صدام بين الموجات الحضارية. فعندما ندرك مفهوم تصادم الحضارة فإنه يساعدنا على اتخاذ معنى للكثير من الظواهر المتضاربة فيما يبدو ــ فعلى سبيل المثال القوميات المشتعلة اليوم. والقومية هي عبارة عن أيديولوجية لدولة الوطنية, وهي نتيجة للثورة الصناعية. وهكذا، فإن الموجة الأولي أو الزراعة, تسعى مجتمعاتها لكي تبدأ أو تكمل تصنيعها, وتطالب بمقومات القومية. لذا نجد أن جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابقة مثل

---

(290) **Ibid** p:22.

-ـــ **الترجمة** ص: 54.

أوكرانيا واستونيا أو جورجيا, تصر بقوة على تقرير مصيرها, وتطالب بأسواق الأمس في الحداثة ـ الأعلام، جيوش والعملات التي تحدد دولة الوطن أثناء الموجة الثانية، أو بالنهضة الصناعية.[291] من هنا نلاحظ أن الأمثلة التي اختارها توفلر ربما تؤيد فكرته عن التغير وتعبر عنها تاريخياً, لكنه لم يبحث مشكلة الصراع والصدام بحثاً دقيقاً ولم يصوب نحو الهدف الحقيقي واكتفي بعرض للظواهر والمشكلات العالمية.

والجدير بالإشارة هنا أن الفيلسوف والمفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر جان جاك روسو قد وضع يده على العنصر الحقيقي الذي أدى إلى المشكلات والظواهر العالمية فوجد أن الجنس البشري ينفرد عن غيره ومن سائر المخلوقات بخاصية جوهرية هامة وهي "القابلية للتحسن" وفي هذا الصدد يقول ببري: " أن قدرة الإنسان علي الارتقاء بذاته هي مصدر ملكاته الأخرى متضمنة غريزته الاجتماعية, لقد كانت قاضية على سعادته. وإن ظروف حياته قد يسرت نمو هذه الملكة, ولما زادت غريزة الإنسان الاجتماعية بغيره فقد جعلته ميالاً إلى الشر, ولقد طورت عقل الفرد.[292] لقد اكتشف روسو إذن العنصر الحقيقي الذي يؤدي إلى التغير والتحول والتقدم وما يترتب عليها جميعاً من أثار. ولو أن توفلر قرأ مقال روسو "أصل عدم المساواة" لاستفاد منه كثيراً وغير أفكاره وأرائه التي اعتمد فيها على الوصف والتفسير دون البحث في الجذور العميقة لهذه الظواهر والمشكلات.

([291]) **Ibid** p:23.

ـ **الترجمة** ص: 57.

([292]) Bury J.B. – **The Idea of Progress –** An inquiry into its origin and Growth**,** [Macmillan London 1920] P: 181

ويبرر لنا توفلر سبب عدم إدراكنا للانقسامات التاريخية إلى موجات والانتقال من الموجة الثانية إلى الموجة الثالثة فيقول: "إذا كان إعادة تقسيم اليوم للعالم من جزأين إلى ثلاثة تبدو حقيقة غير واضحة الآن, فلأن الانتقال ببساطة من قوة اقتصاديات الموجة الثانية الجائرة إلى قوة اقتصاديات عقلية للموجة الثالثة لم تكتمل بعد في أي مكان".[293] إن هذا التبرير الذي قدمه توفلر فاسد من الناحية العملية لأنه اعتمد فيه على مقدمات فلسفية مسبقة لا تتصل بالواقع والحقيقة هي أن التاريخ تيار مستمر ومتقدم من الحوادث يخضع كما قال روسو إلى خاصية جوهرية وهي ملكة التحسن الذاتي أو القابلية إلى الارتقاء, لكن توفلر اعتمد على فكرة التغير وحدها دون أن ينقب عن جذورها الحقيقية.

والقضية المحورية التي ترتكز عليها دراسة توفلر للصدام بين الموجات هي التنبؤ بالمستقبل أو إذا جاز لنا التعبير توقعات المستقبل, فلقد انتقل من فكرة التغير إلى الصدام بين الموجات وما يترتب عليه من أثار مستقبلية فأعلن أن "مزج" عناصر الموجة الثانية والثالثة في كل قطر تكنولوجي متفوق, يعطي لكل منها "تكوين" مميز خاص بها. إلا أنه توجد مسارات واضحة. والجنس المتنافس عالمياً سيفوز في الأقطار التي تم انتقالها إلى الموجة الثالثة مع مقدار ضئيل من الإزاحة المحلية المضطربة. وفي ذات الوقت، فإن التغير التاريخي من عالم ثنائي إلى عالم ثلاثي يمكن أن يكون أروع صراع وأشد قوة على الكرة الأرضية بينما تحاول كل دولة أن توطد موقفها ذاته في الظهور في الوضع الثلاثي لبناء القوة. والانقسام الثلاثي

([293]) Toffler Alvin and Heidi – **War and Anti – War** – Survival at the dawn of the 21 ST Century P: 24.

ــ ألفين وهايدي توفلر ــ **الحرب وضد الحرب** ــ ترجمة وتقديم وتعليق المشير محمد عبد الحليم أبو غزالة ص:59.

يضع المحتوى الذي ستشتعل فيه أكثر الحروب من الآن. وهذه الحروب ستختلف عن تلك التي نتصورها.[294] نلاحظ من هذا كله أن توفلر قد اعتمد في عملية الصراع بين الموجات على فكرة التغير ثم انتقل منها إلى التنبؤ بما سيحدث من صراعات وحروب لكن برغم هذا كله إنه ينحاز إلى دول العالم المتقدم والتي هي في نظره تمثل تماماً الموجة الثالثة.

ثالثاً: صامويل هنتنجتون:

لقد نشأ هنتنجتون(•) بوصفه أمريكي في جو انتشرت فيه البرجماتية. فالفكرة عنده كما هي عند البرجماتيين لا تكون صحيحة إلا إذا حققت نتائج عملية، والبرجماتيون عموماً لا يعترفون بالمبادئ الميتافيزيقية المجردة.[295] أكد هنتنجتون بأن الثقافة والهويات الثقافية المتجذرة في أعماق الماضي هي أساس الصراعات والحروب بين الحضارات في عالمنا، ففي كتابه الذي أحدث ضجة هائلة في أنحاء العالم والذي سماه صدام

([294])Ibid P: 25.

ــ **الترجمة** ص:59-60.

(•) ولد هنتنجتون في 18 إبريل سنة 1927، في مدينة نيويورك، وحصل على شهادته B.A. في سنة 1946، من جامعة Yale وشهادة.M.A سنة 1948 من جامعة شيكاغو Ph.D. دكتوراه في الفلسفة سنة 1951 من جامعة هارفارد.

د. هنتنجتون هو مؤلف أو محرر لأكثر من اثنتي عشر كتاباً وتسعين مقالاً علمياً. وقد درس، وقام بالتدريس، وكتب بعمق في ثلاث مجالات رئيسية: السياسيات العسكرية، والإستراتيجية والعلاقات العسكرية المدنية، حيث تشتمل كتبه على: العسكرية والدولة: النظرية وسياسات العلاقات العسكرية المدنية 1957، الدفاع المشترك: البرامج الإستراتيجية في السياسات الدولية، 1961؛ تغيير أنماط السياسات العسكرية(محرر)، 1962، الحاجة الإستراتيجية: السياسات الجديدة للأمن الأمريكي (محرر)، 1982؛ التعايش مع الأسلحة النووية(مؤلف مشارك)، 1983؛ ومنظم الدفاع الأمريكي (محرر مشارك)، 1985.

File://A: Samual/ Samuel Huntington in India. Htm PP: 1-2 of 2.

[295]) دافيد د. مارسيل: **فلسفة التقدم**ـ ترجمة دكتور خالد المنصوري [مكتبة الأنجلو المصرية – بدون تاريخ ص] :187.

الحضارات ذكر هنتنجتون أنه في أثناء الحرب الباردة انقسم العالم إلى عالم أول، وعالم ثانٍ وعالم ثالث. وتلك التقسيمات لم تعد لها وجود. إنه ذات مغذى أكثر بكثير الآن في جمع الأقطار لا من ناحية نظمها السياسية والاقتصادية أو من ناحية مستوى تطورها الاقتصادي وإنما بالأحرى من ناحية ثقافتها وحضارتها.[296] يقول هنتنجتون:"إن الثقافة والهويات الثقافية، والتي هي هويات حضارية على المستوى الأشمل تشكل أنماط التماسك، والانقسام والصراع في عالم ما قبل الحرب الباردة."[297] فالنظم السياسية أو الاقتصادية ومستوى النمو الاقتصادي كل هذه الأمور لا تمثل شيئاً في نظر هنتنجتون ولكن الأمر المهم في الصراعات الحضارية إنما يكمن في العامل الثقافي والحضاري.

والحضارة عند هنتنجتون هي كيان ثقافي. قرى، مناطق، جماعات عرقية، قوميات، جماعات دينية، كل منها لها ثقافات متميزة بمستويات مختلفة من عدم التجانس الثقافي.... فالمجتمعات الأوربية... ستشترك في تلك الملامح الثقافية التي تميزها عن المجتمعات العربية أو الصينية. والعرب، والصينيون والأوربيون، على أية حال، ليسوا جزءاً من أي كيان ثقافي. فهم يشكلون حضارات. والحضارة هكذا هي أعلى تجمع ثقافي من الناس والمستوى الأوسع من هوية الناس الثقافية تفتقر لما يميز الجنس البشري عن الأنواع الأخرى. فإنها تعرف بكل من العناصر الموضوعية المشتركة كاللغة، التاريخ، الدين، عادات ومؤسسات، وبالتطابق الشخصي الذاتي للناس. والناس

([296]) Mansbach Richard W . – Global Politics in a Changing World , A Reader Third P: 382.

([297]) Huntington P. Samuel **The Clash Of Civilization** p:20.

لها مستويات من الهوية.[298] يقول هنتنجتون: "إن القواسم الثقافية المشتركة والاختلافات الثقافية تشكل، مصالح وعداءات وعلاقات الدول"[299] فهنتنجتون إذن يركز على الماضي لكي يتنبأ بالمستقبل.

إن هوية الحضارة ستكون مهمة على نحو متزايد في المستقبل، والعالم سيتشكل على نطاق واسع من خلال التفاعلات بين سبع أو ثمان حضارات رئيسية. فهذه تشمل الحضارات الغربية الكونفوشية، اليابانية، الإسلامية، الهندوسية، الأرثوذكسية السلافيكية، أمريكا اللاتينية ومن المحتمل الحضارة الإفريقية. وأكثر الصراعات أهمية في المستقبل ستحدث على خطوط التقسيم الثقافي التي تفصل هذه الحضارات الواحدة منها عن الأخرى.[300] فالعوامل الثقافية عند هنتنجتون هي التي ستحدث الصراعات في المستقبل، وعنده أيضاً أن العالم سيتشكل من خلال التفاعل بين سبع أو ثمان حضارات.

ويرى هنتنجتون أن الغرب الآن في قمة غير عادية من القوة فيما يختص بالحضارات الأخرى وقد اختفى خصمه من القوى العظمى من الخريطة. والنزاع العسكري بين الدول الغربية مستحيل، والقوة العسكرية الغربية لا نظير لها. وبخلاف اليابان، فإن الغرب لا يواجه تحدياً اقتصادياً. إنه يسيطر على مؤسسات سياسية وأمنية دولية.[301] فالقضية التي يدافع عنها هنتنجتون ويوليها اهتماماً شديداً هي أن صراعات اليوم في أساسها صراعات الماضي وستكون صراعات المستقبل، إنها

([298]) Mansbach Richard W. – **Global Politics in a Changing World** , A Reader Third P: 382 .
([299])Huntington P. Samuel **The Clash Of Civilization** P: 29.
([300]) Mansbach Richard W. **– Global Politics in a Changing World** , A Reader Third P: 383 .
([301]) **Ibid** P: 389.

ترجع إلى التعددية الثقافية، لكن هنتجتون يركز على البعد المركزي الأوربي والأمريكي وهذه هي نظرة أحادية للتاريخ.

إن الثقافة عند هنتنجتون هي العامل الأساسي في تشكيل سلوك الأفراد والجماعات والشعوب والحضارات. يقول هنتنجتون:" إن أشد الصراعات خطورة وأهمية وضراوة في هذا العالم الجديد لن توجد بين طبقات اجتماعية، غني وفقير، أو جماعات أخرى محددة اقتصادياً، وإنما بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة. والحروب القبلية والصراعات الأثينية ستحدث داخل الحضارات."[302] لقد استخلص هنتنجتون هذا المبدأ من خلال ملاحظاته للصراعات التي تحدث في العالم. إنه يريد ألا يتجاوز الأحداث السياسية إلى مبادئ مجردة.

وبدءاً من الثورة الفرنسية كما يعلن هنتنجتون أصبحت الخطوط الأساسية للنزاع خطوطاً بين الأمم وليست بين الأفراد كما كان الحال من قبل. ثم جاء النزاع بين الأيديولوجيات والمذاهب فظهر الصراع ضد النازية والفاشية والشيوعية. وأخيراً ظهر صراع الحضارات والثقافات وهي الحلقة الأخيرة بين حلقات الصراع العالمي.[303] فالبرجماتية عند هنتنجتون إذن هي نقطة الانطلاق في دراسته لصدام الحضارات. فهو لم يبرح الأحداث السياسية بل لم يتركها إلى الانصراف إلى الأفكار المجردة. وهذه خاصية برجماتية. إن البرجماتية التي ينطلق منها هنتنجتون تسفر عن مبدأ عام هو الثقافة. وهنتنجتون بالرغم من نزعته البرجماتية فإنه لم يبتعد كثيراً عن هيجل. وما قدمه هنتنجتون ربما يقترب كثيراً من عملية الصراع والتوفيق أو التأليف بين النقائض في العملية الجدلية التي رسمها هيجل.

([302]) Huntington P. Samuel **The Clash Of Civilization** p: 28.

[303]) د. أحمد شلبي- **صراع الحضارات في القرن الحادي والعشرين ودور الحضارة الإسلامية في هذا الصراع** ص : 14- 15.

ذكر ديفيد كار أن هيجل يعتقد بكل وضوح أن الجماعات الاجتماعية تنسجم باطنياً مع بعضها البعض كسلسلة مترابطة الحلقات، وكل واحدة منها تؤلف الحقيقة في داخلها. وفيما يختص بإصرار هيجل كله على التشخص والصراع، فإنه لا يزال فيلسوف المساواة. وفي فلسفته للطبيعة يبدو أنه يعتقد بأن الدولة تستطيع أن تحيط بجميع المستويات الدنيا لروح [الأسرة والمجتمع المدني] وتكون أداة للتعبير عن الدين والفكر في المطلق ولا يوجد بدون شك في نظرنا القول بأن الروح في شعور هيجل توجد في العالم الاجتماعي بل وتوجد في أشكال عديدة ويبدو أنه ثمة أمل قليل بأن هذه الأشكال سوف تتجمع يوماً ما.[304] هذا ما كتبه ديفيد كار عن هيجل. ولسنا بحاجة هنا إلى وضع قائمة بأوجه الاتفاق والاختلاف بين هيجل وهنتنجتون، ولكننا نود توضيح بعض النقاط الهامة التي ربما يكون هنتنجتون قد استعارها من هيجل، ونعنى بها فكرة الصراع، وهي الفكرة التي نجدها عند هنتنجتون وأكد على وجودها في العالم الثقافي.

أما فكرة التأليف والتوفيق بين الأضداد عند هيجل فإننا نلاحظ أن هيجل قد زود بها العالم الجرماني وهذه هي شيخوخة التاريخ أو نهايته التي تحققت بفضل الثورة الفرنسية، وأما التوفيق والتأليف بين الثقافات عند هنتنجتون فإنه يمكن أن يحدث في المستقبل إذا اتبعت الحضارات الكبرى في العالم الثقافي قوانين السلام وهذا لا يعنى أن هنتنجتون يؤمن بوجود نهاية للتاريخ كما هو الحال عند هيجل وماركس وفوكوياما.

([304]) Carr David – **Time, Narrative, and History** – [Indiana University Press, 1991] P: 160.

ملاحظات نهائية

أولاً: يعد اشفيتسر واحداً من فلاسفة الأخلاق، فهو يسعى مثلهم إلى الوصول إلى مبدأ أخلاقي ثابت ومطلق يحدد ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان، وهذا المبدأ هو مبدأ احترام الحياة. ولما كان اشفيتسر يسعى للوصول إلى مبدأ أساسي في الأخلاق وإيجاد نظرة إلى الكون تقوم عليها الحضارة فإنه قد ربط بين الأخلاق والتاريخ، فهذه الصلة عنده قائمة ولا سبيل للفصل بين التاريخ والأخلاق. ومن ثم فإن الأخلاق عند اشفيتسر هي العنصر الجوهري في قيام وانهيار الحضارات، واشفيتسر ينسب كل ازدهار في الحضارة إلى ازدهار مماثل في الأخلاق، فعلى الرغم من أن اشفيتسر يتبنى موقفاً أخلاقياً في الحضارة، إلا أننا نلاحظ أنه يقدم بعض الوقائع التاريخية ويستخلص منها نتيجة، ولا يعني هذا أنه يتناولها من منطلق تاريخي، لكنه يقدمها ليبين أن الأخلاق هي التي تتحكم فيها، ولاحظ كذلك أن العناصر المادية والجمالية والتاريخية لا يمكن أن تكون حضارة إلا إذا استندت إلى أخلاق، كما أنها لا تعد حضارة بل أنها تابعة لها.

وموقف اشفيتسر فهو على النقيض من دعاة الحتمية في التاريخ، حيث تسير أرائه في نفس الخط مع الأخلاقيين والروحيين والإنسانيين والمثاليين، فهو مثلهم يؤكد على الحرية والفكر والتأمل في قيام الحضارة، ومن ثم تتحكم المثل العليا الأخلاقية في التاريخ، بينما تعد المظاهر الأخرى للحضارة كالعوامل المادية والتاريخية مجرد أشياء مكملة للحضارة. إن حكم اشفيتسر على أوضاع بأكملها ينطلق في المقام الأول من أفكار أولية تقرر بأن تقدم التاريخ ونمو اقتصاد العالم هما العاملان الرئيسان اللذان يقودان الحضارة إلى الانهيار.

إن منهج اشفيتسر في البحث عن حقيقة الحضارة هو ذاته منهج ديكارت في البحث عن حقيقة الإنسان، لكن اشفيتسر استخدم طرقاً ملتوية للتعبير عن موقفه. وهذه مسألة واضحة بذاتها عندما ندرك أن هدف منهج ديكارت هو بلوغ الحقيقة العقلية في الطبيعة الإنسانية، ونجد على الفور أن هدف منهج اشفيتسر هو بلوغ حقيقة عقلية للحضارة. وفي حين استخدم ديكارت منهجه لتقويض التعاليم القديمة البالية التي توارثها الإنسان عبر الأجيال استخدم اشفيتسر أيضاً منهجه لانتقاد الكتّاب والمؤلفين السابقين الذين اهتموا بالحضارة. حقا لقد نبذ اشفيتسر المبدأ الديكارتي القائل "أنا أفكر إذن أنا موجود". لأنه يقود الفلسفة إلى طرق نظرية.

ثانياً: إن الحضارة هي ظاهرة حيوية لأنها نتيجة لأخلاق احترام الحياة الذي نشأ في إرادة حياة تأملية. فحضارة احترام الحياة دينية وعاطفية في جوهرها. واهتمام اشفيتسر بالحياة وشئونها يدل على إتباعه لروح عصره. والأخلاق التي يدعو اشفيتسر إليها ليست إلا عملية تأليف بين العناصر المتعارضة في المذاهب الأخلاقية القديمة منها والحديثة. إن المبدأ الأساسي في الأخلاق يعبر عن النزعة العاطفية المفرطة التي سيطرت على اشفيتسر، فهي ثورة على الأنساق الفكرية المجردة. وموقف اشفيتسر يتأرجح بين عصر التنوير من جهة وعصر الرومانتيكية من جهة أخرى، إنه في الحالة الأولى استخدم النقد والتحليل كما هو الحال عند التنويريين، وفي الحالة الثانية التزم إعادة البناء، والتركيب، والاهتمام كذلك بالعاطفة كما هو الحال عند الرومانتيكيين.

إن المبدأ الأخلاقي عند اشفيتسر هو مبدأ تقليدي لا يسهم في تقدم الأخلاق، وأن القارئ لمبدئه الأخلاقي يستطيع بسهولة أن يلاحظ احتوائه على أفكار الفلاسفة الأخلاقيين، وأن

مبدأ احترام الحياة عنده يسير في اتجاهين، اتجاه أخلاق كمال الذات من ناحية، وأخلاق التفاني من ناحية أخرى. والحضارة عند اشفيتسر تأتي نتيجة حركة جدلية ثلاثية مستترة في جوف التاريخ البشري. فالجدل في العصر القديم بصفة عامة يتحرك بين قطبين أساسيين التسليم الذي وصل إليه الفكر القديم والحماسة التي انتهت إليها الرواقية المتأخرة، غير أن العالم القديم لم يستطع أن يؤلف بين التسليم والحماسة في مركب يحتفظ بمزايا كليهما، والنتيجة انهيار الحضارة القديمة في العصر اليوناني الروماني.

أما الحماسة في العصر الحديث فهي أيضاً تتحرك وفق عملية جدلية. الحد الأول منها هو تحول الأثرة إلى الإيثار منطقياً، والحد الثاني انتقال الإيثار من المجتمع إلى الفرد، والحد الثالث وجود الأثرة والإيثار جنباً إلى جنب في الطبيعة الإنسانية. والنتيجة عجز أخلاق الحماسة عن إيجاد حضارة كونية ولكن رغم هذا احتفظت بجزء من المبدأ الأساسي في الأخلاق وهو تحقيق الخير العام. أما كمال الذات في العصر الحديث فهو يتحرك أيضاً وفق عملية جدلية، فالحد الأول فيها هو كمال الذات الإيجابي عند كانط، والحد الثاني كمال الذات عند اسبينوزا والحد الثالث كمال الذات عند فشته. إن أخلاق حضارة احترام الحياة إذا قيست بأخلاق كمال الذات عند فشته فسنجد أنها تحتفظ بالحماسة الأخلاقية والنظرة الكونية. وفشته هو المكمل للأخلاق النفعية وأخلاق كمال الذات.

إن المحاولتين السابقتين اللتين توقفت عندهما العملية الجدلية في العصر الحديث، محاولة مذهب المنفعة الاجتماعي وتحديداً عند هيوم وآدم سميث من جهة ومحاولة مذهب كمال الذات وخصوصاً عند فشته من جهة أخرى لم تصلا على حد تعبير اشفيتسر إلا إلى جانب من مبدأ احترام الحياة. أما الأخلاق

في القرن التاسع عشر فقد انقسمت على غرار الأخلاق السابقة إلى محاولتين أساسيتين، محاولة مذهب المنفعة الاجتماعي المتأخر، ومحاولة مذهب كمال الذات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند شوبنهور ونيتشه. وقد خضعت هاتين المحاولتين المتأخرتين عند اشفيتسر لعملية جدلية.

ثالثاً: تختلف نظرة اشفيتسر للحضارة عن نظرة دعاة الحتمية فالأخلاق عنده هي العامل الأساسي في قيام الحضارات واضمحلالها، ومن ثم فإنه ينبذ كل التفسيرات الأخرى غير الأخلاقية للحضارة. فالأخلاق لا العوامل الطبيعية هي العامل الحاسم في قيام وانهيار الحضارات. لذا فإن التفسير الطبيعي لعوامل قيام واضمحلال الحضارة عند ابن خلدون وغيره يصنف حسب تعبير اشفيتسر ضمن التفسيرات غير الأخلاقية، فالإنسان عند اشفيتسر هو الذي يستطيع التغيير والتعديل في سلوكه، والطبيعة لا تحدد سلوك وآمال الإنسان، وأن الإنسان في نظره قادر على تغيير الواقع والتحكم فيه، فإذا كان الطبيعيون ينظرون إلى الحضارة على أنها ظاهرة طبيعية تمر بمراحل ميلاد وشيخوخة يعقبها فناء فإن هذه النظرة تهمل دور الإنسان وتجعله يقف عاجزاً ليس في مقدوره أن يفعل شيئاً بل ينظر إليها في يأس وتشاؤم ولا يمكن أن يفعل شيء. إن الطاقات الروحية عند اشفيتسر والمثل العليا الأخلاقية هي العناصر الأساسية في قيام الحضارة. والفارق بين نظرة اشفيتسر وشبنجلر هو أن شبنجلر جعل العامل الأساسي في قيام واضمحلال الحضارة العوامل البيولوجية، بينما العوامل الأخرى الفكرية والروحية والأخلاقية فهي مجرد مظاهر.

إن الطبيعيين يخضعون التاريخ لعوامل طبيعية، فقيام الحضارة عندهم أمر حتمي وكذلك تدهورها، أما عند اشفيتسر فإن قوة الروح الأخلاقية وكل المثل العليا الثمينة هي التي

يمكنها النهوض بالحضارة، وأن الافتقار إليها سيؤدي إن آجلاً أو عاجلاً إلى تدهور الحضارة. كل هذه الأمور أو التفسيرات سواء الروحية أو الطبيعية تقدم نماذج متماثلة في التاريخ تشكل وجهة نظر أصحابها وتعتبر أن هناك عامل معين يدفع إلى قيام واضمحلال الحضارات كنظرية العصبية مثلاً عند ابن خلدون أو تشبيه الحضارة بفصول السنة كما هو الحال عند شبنجلر أو التركيز على البعد الاقتصادي بوصفه البعد الذي يؤدي إلى قيام واضمحلال الحضارات أو الإمبراطوريات كما هو الحال عند ماركس وبول كيندي.

وإذا كان اشفيتسر على العكس من الطبيعيين فإنه يتفق مع الفلاسفة الروحيين الذين يقررون أن التاريخ يخضع لقوة روحية فكرية تتحكم فيه، وبهذا فلا مجال للقول بأن حوادث التاريخ تخضع لنظام الطبيعة الصارم، والتاريخ عند الروحيين يتميز بالحرية، وهذه النظرة الروحية تجعل التاريخ يخضع لقوة فوق تاريخية قد تكون قوة الروح الأخلاقية أو العناية الإلهية أو غير ذلك.

وأخيراً فإن النظرية في الكون التي استخلصتها الفلسفة من الطرق العلمية والتاريخية وكل فروع المعرفة قد افتقرت في نظر اشفيتسر إلى الروح المبدعة ومن ثم انقطعت صلتها بالحضارة، وافتقرت أيضاً للتفكير الحقيقي وفقدت قوة الفكر المتصل بالحضارة. والقضية التي تقرر عنده أن انهيار الفكر يعني انهيار الحضارة، هذه القضية عميقة وذات قيمة عظيمة، واشفيتسر لتقرير هذه القضية قام بحملة على الفلسفة واتهمها بأنها انصرفت عن القيام بواجبها وأصبحت غريبة عن العصر الذي تعيش فيه وضيعت نفسها في ضرب التعميمات وأنها تخلفت عن القيام بواجبها تجاه الحضارة. واتهام اشفيتسر الفلاسفة من أمثال كانط وفشته وهيجل بأنهم حطموا الفلسفة

الشائعة الدارجة ولم يتمكنوا من وضع مكان ما حطموه أساساً عميقاً جيداً، ومن ثم فإن هذا العصر في نظره عصر اضمحلال فكري، لكن هذا القول ليس واقعياً، فهو نفسه يقر بأن كانط وهيجل استطاعا أن يؤثرا في الناس، وهذا يدل على مدى عمق أفكارهما وقوتها، ويدل أيضاً على الروح الحضارية التي كانت سائدة.

المراجع العربية

(1) أ. أ. اجناتنكا ـ ابن خلدون ترجمة ودراسة: د. علاء حمروش [مركز اتحاد المحامين العرب للدراسات والبحوث القاهرة سنة 1986]

(2) ابن خلدون عبد الرحمن ـ المقدمة ـ الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ـ تحقيق الأستاذ حجر عاصي [منشورات دار مكتبة الهلال ـ بيروت 1986].

(3) د. أحمد شلبي ـ صراع الحضارات في القرن الحادي والعشرين ودور الحضارة الإسلامية في هذا الصراع [مكتبة النهضة المصرية 1996]

(4) دكتور أحمد محمود صبحي ـ في فلسفة التاريخ [مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975].

(5) آ رثر هيرمان ـ فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي ـ ترجمة طلعت الشايب ـ تقديم رمضان بسطويسي [المجلس الأعلى للثقافة 2000]

(6) أرنست كاسيرر ـ الدولة والأسطورة ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975] .

(7) آلفن توفلر ـ بناء حضارة جديدة ـ ترجمة سعد زهران ومراجعة إيهاب غريب [مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر ـ الطبعة الأولى 1996]

(8) دكتورة أميرة حلمي مطر ـ عن القيمة والعقل في الفلسفة والحضارة ـ [الهيئة المصرية العامة للكتاب 2010]

(9) برتراند رسل ـ حكمة الغرب ـ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ الجزء الثاني ـ ترجمة دكتور فؤاد زكريا [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1983]

(10) جون ديوي ـ الفن خبرة ـ ترجمة زكريا إبراهيم مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2011]

(11) ج. دي. بويس ـ مستقبل الحضارة ـ ترجمة لمعي المطيعي ـ تقديم ماهر نسيم [دار الكرنك 1991]

(12) جونسون أ.هـ ـ فلسفة وايتهيد في الحضارة ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي (منشورات المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت) .

(13) دكتور حسين مؤنس ـ التاريخ والمؤرخون [دار المعارف 1984]

(14) د. حسن مؤنس ـ الحضارة ـ دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1978]

(15) دافيد د. مارسيل: فلسفة التقدم ـ ترجمة دكتور خالد المنصوري [مكتبة الأنجلو المصرية – بدون تاريخ]

(16) رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ الجزء الأول ترجمة دكتور أحمد فخري [مكتبة الانجلو المصرية 1958]

(17) دكتورة رجاء ياقوت صالح تيارات الفكر الفرنسي المعاصر [الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1989]

(18) دكتور زكي نجيب محمود ـ في حياتنا العقلية [دار الشروق 1981]

(19) دكتور عبد الرحمن بدوي "شبنجلر"[وكالة المطبوعات ـ الكويت 1982م]

(20) دكتورة عطيات أبو السعود ـ فلسفة التاريخ عند فيكو [منشأة المعارف بالإسكندرية 1997]

(21) د.فؤاد زكريا ـ الإنسان والحضارة ـ [مكتبة مصرـ القاهرة 1957]

(22) كارل بوبر ـ عقم المذهب التاريخي ـ ترجمة دكتور عبد الحميد صبره [دار الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1959]

(23) كولن ويلسون ـ سقوط الحضارة ـ الطبعة الثالثة ـ نقله إلى العربية أنيس زكي حسين [منشورات دار الآداب ـ بيروت 1982]

(24) دكتور محمد ثابت الفندي ـ الطبقات الاجتماعية [دار الفكر العربي 1947]

(25) د. محمد عابد الجابري ـ فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي [دار الشئون الثقافية العامة بغداد ـ دار النشر المغربية بدون تاريخ]

(26) دكتور محمد عبد الله عنان ـ ابن خلدون ـ حياته وتراثه الفكري ـ الطبعة الأولى [دار الكتب المصرية بالقاهرة 1933]

(27) دكتور مصطفى الشكعة الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته [الدار المصرية اللبنانية 1992]

(28) د. نازلي إسماعيل حسين ـ الشعب والتاريخ [هيجل] [دار المعارف 1976]

(29) دكتورة نازلي إسماعيل حسين ـ فلسفة الحضارة [مكتبة سعيد رأفت ـ بدون تاريخ]

(30) دكتورة نازلي إسماعيل حسين ـ فلسفة القيم [مجموعة من البحوث نشرت في حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس 1958 ـ1964]

المجلات

(1) المجلة القومية الاجتماعية ـ عدد خاص عن التمييز العنصري ـ العدد الثالث ـ المجلد الثامن [المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية 1971].

(2) تراث الإنسانية ـ مقالة للدكتور أحمد حمدي محمود عن بوركارت ـ الجزء الثالث [1965].

المراجع الإنجليزية

أولاً: المصادر:

[1] Great Lives in the Century.

ـ عن وفاته في 6 سبتمبر 1965.

[2] Schweitzer Albert Civilization and Ethics – The Philosophy of Civilization – part II – Irnstald by C. T. [Campion 1929].

[3] Schweitzer Albert – The decay and the restoration of civilization part 1[translated by: S.T.Campion 1923].

[4] Schweitzer Albert – pilgrimage to humanity, translated by Walter E. Stuermann [university of Tulsa wisdomLibrary N. D]

[5] This is my philosophy,[whit burned, the philosopher in Jungle.1959].

ثانياً: المراجع:

[1] Boxter Poul and Basil sanson Race and social difference[C. Nicholls company 1 td 1972].

[2] Bury J.B. – The Idea of Progress – An inquiry into its origin and Growth, [Macmillan London 1920].

[3] Cicovacki Predrag – Schweitzer Albert's Ethical Vision [Oxford university Press 2009].

[4] Carr David – Time, Narrative, and History – [Indiana University Press, 1991].

[5] Carr Hallett Edward – What is History [London Macmillan & CO LTD New York 1961].

ـ إدوارد كار ـ ما هو التاريخ ـ ترجمة د. أحمد حمدي محمود ـ مراجعة علي أدهم [مؤسسة سجل العرب 1962].

[6] Cassirer – roussea, Kant, Coethe – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [Univeristy Press 1947].

[7] Dewey John – Human Nature and Conduct [New York Henry Holt Company 1922].

[8] Dewey John – The Quest For Certainty – A Study of the Relation of knowledge and action [New York 1929].

[9] E. W. F. Tomlin – The Great Philosophy – the western world – skeefington and son [LTD founded 1958]

[10] Fahey Michael W.Anthony Vico's Road to Postmodernism supervisors: Kelly Thomas and Lebech Mette [Faculty of Philosophy – NUI Maynooth – January 2006].

[11] F.Coplestton, s.J. A history of philosophy volume Ix, Maine de Biron to Sarter [Garden City, New York, Tmac Books 1979].

[12] F.Copleston, A history of philosophy volume VII Fichte to Nietzsche Tmac Books, [Garden City, New York, 1979].

[13] Felix Oppenheim – Dimensions of Freedom analysis [New York stemartin's press London Macmillan, Coard].

[14] Goodin David K. –Schweitzer Albert's Reverence for Life ethic in relation to Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche [McGill University, Monteal 2011].

[15] Jose F. Mora Ortega, Y. Gasset, an ovline of his philosophy Bowes and Bowes [Landon 1956].

[16] Joy Charles R. Schweitzer Albert An Anthology [Beacon Press U.S.A 1947].

[17] Langfeldt Gabriel Albert Schewitzer A Study Of His Philosophy Of Life [George Braziller New York 1961].

[18] Lowith Karl – Meaning in History [Chicago Press 1949].

[19] Machiavelli Nicola – The Prince – Translated with Notes by George Bull [Penguin Books 1999].

[20] Magee Bryan – The Story Of Philosophy [A Dorling Kindersley Book – 2001].

[21] Mortinet, Ander, La cirlisaton Francaise Hatier [Paris 1956].

[22] Nye Joseph s. Jr. Understanding International Conflicts – An Introduction to Theory and History – Seventh Edition [New York 2009].

[23] Perry Ralph Barton Realms of value A Critique of Human Civilization [Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1954].

[24] Popper R. Karl The open society and its enemies online [1966]Available from Google books.com [Accessed 18th September 2015].

[25] Porter Burton. F. The Good Life – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London, 1980]

[26] Sorokin Pitirim A. – Social Philosophies of an Age of Crisis [Boston The Beacon Press 1950].

[27] Spengler Oswald – The Decline of the West – translated by Charles Francis Atkinson [New York 1932]. available from goggle books. Com [accessed November 6th 2015].

[28] Stevenson – Seven theories of Human Nature [Oxford 1981].

[29] Toffler Alvin – The third wave [Pan Books London 1981].

[30] Toffler Alvin and Heidi – War and Anti – War – Survival at the dawn of the 21 ST Century [New York 1993].

ـــ ألفين وهايدي توفلر ـ الحرب وضد الحرب ـ ترجمة وتقديم وتعليق المشير محمد عبد الحليم أبو غزالة [دار المعارف 2000].

[31] Vico Giambattist – The New Science – Translated by Thomsa Goddard Bergin [Cornell University Press, New York 1948]

[32] Walsh W. H. – An Introduction to Philosophy Of History [Hutchinson University Library London 1958].

[33] Whitehead Alfred North – Adventures Of Ideas [The Free Press – New York 1967].

ثالثاً: المراجع الفرنسية:

[1] Ch. M. Des Gramnes – La literature – Expliquee [Paris]

[2] Rousseau – Discours sur les Sciences et les arts. Discours sur L’origine De L’inégalité – [Paris 1971]

[3] Rousseau – Discovrs sur L'origine et les fondemento de L'inegelite, parmi les homes, Elammoton [Paris 1971].

رابعاً: الموسوعات:

The Cambridge Dictionary Of Philosophy

[Cambridge University Press 1996].

فهرس المحتويات

فهرس الأعلام

38- ديكارت (1596-1650) ص: 23 ،27.

39- دنيس ديدرو (1713-1783) ص: 23 ،24.

40- ديمقريطس (460ق.م-370ق.م) ص89 ،96.

41- ديفيد كار ص: 186.

42- ديفيد هيوم (1711-1776)ص: 115، 116، 189.

43- رالف لنتون (1893-1953) ص: 61 ،62، 76.

44- زينون الرواقى (334ق.م - 262ق.م) ص:89.

45- سقراط (469ق.م-399ق.م) ص: 88 ،89، 91 ، 94 ، 98.

46- سينيكا (4ق.م-65م) ص: 95.

47- شارل مازيا فيدرو ص: 19.

48- شوبنهور (1788-1860) ص: 115، 122- 190،128.

49- صامويل هنتنجتون (1927- 2008) ص: 62 - 64، 182-186.

50- فرانسيس فوكوياما (1953) ص: 186.

51- فولتير (1694-1778) ص: 23 ،24.

52- فشته (1762-1814) ص: 110-112 ،115، 191،189.

53- كارل ماركس (1818-1883) ص: 54-56 ،58، 77، 186.

54- كانط (1804،1724) ص: 12 ،19، 104-109، 128، 189 ،191 ،192.


أ.د / فتحى محمد نبيه شعبان
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
من مواليد كفر الزيات بمحافظة الغربية ، تلقى تعليمه الإبتدائى بطنطا
انتقل بعد ذلك إلى الإسكندرية فأتم فيها دراسته ، ثم التحق بكلية الآداب قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية وحصل فيها على ليسانس الآداب والتحق بعد ذلك بالدراسات العليا بنفس الجامعة حيث منح درجتي الماجستير والدكتوراه وعمل مدرساً للفلسفة الحديثة والمعاصرة .
أستاذاً مساعداً بكلية الآداب بقنا جامعة جنوب الوادي تلك الجامعة التي أحبها كثيرا وتتلمذ على يديه الكثير من طلاب الفلسفة ، وأشرف فيها أيضا على العديد من الرسائل الجامعية ، ولازالت الجامعة تدعوه للإشراف على رسائل أخرى في الفلسفة سواء الفلسفة الحديثة والمعاصرة أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ .
ثم ندبه إلى كلية الآداب جامعة كفر الشيخ عام ٢٠٠٨ .
نقل رسمياً في نفس العام إلى تلك الجامعة .
في عام ٢٠٠٩ كلف بالقيام بأعمال رئيس قسم الفلسفة حتى أصبح أستاذاً فكلف برئاسة قسم الفلسفة .
من أهم الأقوال التي يرددها في تدريسه لفلسفة التاريخ هي (يعلمنا التاريخ أنه لا أحد يتعلم من التاريخ) .
رقم الايداع ٢٠١٦/١٤٧٢٩
الترقيم الدولى ٩٧٨-٩٧٧-٩٠-٤٠٧٢-٨
rvo print